

11937

سلسلہ دارالمصنفین

نمبر

برکے اور اس کا فلسفہ

دوم



مبادی علم انسانی

یعنی

489.32.

Nazaria Collection

16.4.86.

اس کی سب سے بڑی کتاب پریس آف ہیومن ٹیلج کا ترجمہ جس میں دیت
مال ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔

از

مولوی عبدالباری ندوی

اسسٹنٹ پروفیسر کن کالج پونہ

باتھام مسعود علی ندوی

معارف پریس عظیم گڑھ میں چھپکر

دفتر دارالمصنفین عظیم گڑھ شالہ ہری

۱۱

121.3
B24M

انتساب



48932

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون
ہی، جو ملازمت کی بندشوں میں غرقا ہے۔ بالائے ہم جن لوگوں کو معاشی مجبوریوں کے
یہ بڑی پہنچا ہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارض حرم ہے تو وہ صرف
کالچون کی چار دیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان
بھی بہت کچھ پرنسپل کی افتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

پیش نظر کتاب جس عالم اور عالمِ مزاج پرنسپل دکن کالج (مشریف ڈاکٹر
بین) کے عہد میں شرمعی اور ختم ہوئی، اس سے زیادہ اہم و بزرگ
پرنسپل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسانِ اموشی ہوگی اگر وہ کسی یہ
خدمت صاحبِ موصوفت کی جانب انتساب سے شرفِ اندوز نہ ہو

افسوس ہے کہ زبانِ منت گزاری آتشِ سمعِ محسن نہیں لیکن

یکیت ترکی و تازی درین معاملہ حافظ

حدیثِ عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U48932

دیس پاچہ

برکے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبسوط رسالہ علیحدہ لکھ چکے ہیں جس کا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہیے۔ اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ باکچ آگے پیچھے شائع ہو جائیگا، اس لیے ذیل میں صرف ترجمے کی نسبت چند باتیں تفصیل سے کہنا ہیں۔

کسی کم مایہ زبان کے لیے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے اس سے زیادہ اہم ہے۔ کوئی زبان اس وقت تک مستقل الوجود نہیں کی جاسکتی، جب تک تمام مستند باؤن کے کم از کم کلاسیکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس میں فراہم نہ ہو۔ ہمارے ہاں اگر خود بھی ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہو جائیں جب بھی اردو اس وقت تک یونانی، فرانسیسی، انگریزی، اور جرمن زبان سے بے نیاز نہیں شمار کیا جاسکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان میں موجود نہ ہوں، خود انگریزی ہی کو لو جس کے فرزندون میں نیوٹن، ڈارون، مل، ہیوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطیر شامل ہیں۔ لیکن کیا اس سے انگریزی زبان فلاطون، ارسطو، اسپینوزا، لبنز، ہیگل سے مستثنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانہ سے اگر یونانی، لاطینی، فرسخ، جرمن وغیرہ کے ترجموں کو نکال لیا جائے تو تم خود سوچو کہ اسکی بضاعث کیا رہ جائیگی۔ اس لیے اگر اردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بننا ہے تو اسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ جبکہ اول دوسری زبانوں کا کلاکل سرمایہ اس میں منتقل ہو جائے۔ جو لوگ کسی فن پر
 مجتہدانہ تصنیف کر سکتے ہیں ان کا تو ذکر نہیں۔ لیکن جنکی کائنات ادھر ادھر سے نوب کھٹو
 کے مطالب کو الٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دیتا ہے وہ اگر اس کے بجائے اپنے مذاق
 کی کسی مستند اور کلاکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہوں تو ہمارے خیال میں
 یہ بدرجہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے سائل تو آہی جائیں گے۔ لیکن سب
 سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اردو دان بہاہ راست اس کتاب اور اُس کے مصنف سے
 واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لیے اجنبی زبان کی دستگیری اٹھ جائے گی۔
 باقی رہا اگر مترجم کو کہیں کوئی اختلاط ہے یا لکھی بیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے تو اس کے
 لیے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے۔ اپنا حوصلہ نکالا
 جاسکتا ہے۔

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاکل کتابوں کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اُس
 ملایانہ ترجمہ کا تو نام نہ لو جس میں حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف
 کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں۔ یہ کوئی زحنی بات نہیں ہے۔ اردو میں اسکی کثرت
 سے شالین موجود ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتیں ہیں ایک
 تو یہ کہ کم دیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ
 اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور دوسری
 طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خطبے کے بغیر اور اردو کے محاورے اور گرامر کو ذہن کے بغیر جانتک
 ہوئے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اشالی کو محفوظ رکھا جائے اور اقل تفسیل
 تصرف پر قناعت کی جائے۔

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص رکھا ہے، اُس نے خود ہی
 کیا ہے۔ لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و طمّینان کے ساتھ کسی چیز کی
 نسبت یہ نہیں بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا
 نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خالص
 عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اُس میں
 کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی میں ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد
 دی، لیکن کہا کہ "سٹرپ پ" اسکو تم ہومر نہ کہو۔ ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے کہ اگرچہ ہر
 کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن ضمناً اُس میں بہت
 سی ایسی باتیں آجاتی ہیں، جو آگے چکر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ
 کے لیے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہیں۔ مثلاً فلاطون کے مکالمات کو تو کہ انہیں
 اسکے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ و حکما کے افکار بعض تاریخی
 چیزوں اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اب
 اگر کوئی شخص ان کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے اور بعض باتوں کو اصل موضوع سے
 بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھ کر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر
 و تبدیل کر دے تو ان بیسیوں ضمنی فوائد کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے
 پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا تکرار و اعادہ کی عادت ہے مثلاً لاک۔ یا اتنا
 پردازی پر قدرت نہیں حاصل مثلاً اسپنسر یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً مل،
 تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دیں، اتنا ہی نہیں بلکہ اسٹائل
 لے "سائیکلو پیڈیا" (کرپو)

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلافات اشائل اور بعض اور اندرونی شہادتوں کی بنا پر مبنی کے بعض محققین قلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔ ہمو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اگر فلاں شخص خود اردو میں لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مل جب انگریزی میں کسلے یا لیوسس کا اشائل نہیں رکھتا تو اردو میں بھی وہ شبلی یا نذیر احمد نہ ہوتا۔ لہذا ہمو کیا حق ہے کہ مل کو کسلے یا شبلی کے قالب میں ڈھال دیں۔ اسکو بھی جانے دو۔ ایک شخص نوشتنی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہیں کر سکتا۔ یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی میں استعمال کر کے غلط فہمی اور گنگناہٹ پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً خود برکٹس ہی کو لو کہ اسکی نظریہ رویت اور مبادی کی نسبت لوگوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ جسکے متعدد اسباب بیان کیے جاتے ہیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ لفظ تصور (آئیڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی میں استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال بتا ہے، وغیرہ ذالک۔ اب ایک مترجم کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتوں کو قائم رکھے تاکہ خالص اردو دان ہر کلمے پر کسی شخص کی تنقید پر ہلکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانوں کو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستثنیٰ بنا سکتا ہے، اس میں کوئی کسر لگی نہ رکھے۔ ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا کلمہ اصاف طور پر نہیں سمجھ میں آتا ہے تو اسکو نظر انداز کر جانے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ بے سمجھے نقلی ترجمہ کر کے چھوڑ دے، اور فٹ نوٹ میں اس کا ذکر کر دے۔

انگریزی کے باضیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین کو رکھنا چاہیے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہیں رکھتے، اگر کسی لفظ کے لیے انگریزی کا موزون لفظ نہیں ملتا تو اس کو چھوڑا بجا نہیں جاتے۔ بلکہ برا بھلا ترجمہ کر کے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادوں الفاظ لکھ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہیں کھلتا تو اسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی میں کرتے ہیں اور اصل میں حذف و اضافہ کے بجائے نہایت کثرت سے حاشی لکھنا زیادہ پسند کرتے ہیں ارسطو کی کتاب سیاست کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگاروں نے یہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تذکرہ ہی کیا۔ انوار سیلی جیسی قصہ کہانیوں کی کتابوں تک میں ہی التزام پیش نظر رہتا ہے۔ جبکہ ترجمہ سچ پوچھ تو بے کافی حذف و اضافہ کے با محاورہ انگریزی میں ناممکن ہے۔ لیکن چونکہ ان ترجموں کے ذریعہ سے انگریزی انشاپروازی کی تعلیم پیش ہوتی، ایسے وہ سراسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا ادنیٰ نفع یہ ہے کہ فارسی زبان ایک قطعاً نا بلدا انگریزی دان نہ صرف انوار سیلی کے حکمت آموز قصوں سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اس عہد اور اس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقائق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دھپ حکایات کے اندر پنهان ہیں بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی خامی طرح اسے قائم کر سکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان میں مطالب کی ادائیگی کے لیے تنوع اور دست پید ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک زبان کے تمام محاورات و اسالیب دوسری زبان میں قبول کر سکتی لیکن پھر بھی کم و بیش ایک تندہ حصہ منتقل ہو کر چل ہی جاتا ہے جس کا فیصلہ خود زبانوں کا قانون انتخاب طبعی کر لیتا ہے، جو محاورہ یا طرز واد کسی زبان کی

ساخت کے لیے ملائم و مناسب ہوتا کہ وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنالیتا ہے، باقی اندر
سروک و مردود ہو جاتے ہیں اس رد و قبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہیں کر سکتا
خصوصاً اس حالت میں جبکہ کوئی زبان اپنے دور و وضع میں ہو یعنی ہنوز نامکمل ہو
اور بن رہی ہو جیسی کہ خود ہماری اردو ہے۔

غرض ان متعدد اور ہمت فزائد کی بنا پر مبادی کے لیے ہم نے تلخیص نہیں بلکہ ترجمہ
کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ
تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات میں چند در چند کا اضافہ ہو گیا جبکہ اندازہ سبکاران سائل کسی
طرح نہیں لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجیے کہ ہمارا نصب العین ہی اٹا تھا سماع
محبوب من است اپنے نزدیک تر زشت است

ہم اپنے کو اُسی حد تک کامیاب سمجھتے ہیں جہاں تک پرکے کے اصلی خط و خال محفوظ رکھنے
میں کامیابی ہوئی ہے۔ یعنی یہ نہیں کیا ہے کہ اصل کتاب میں کات چھانٹ کر محل کو منسل
یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو۔ جہاں بجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو۔ جہاں بیان میں
پراگندگی ہو وہاں ترتیب پیدا کر دی ہو، یا جہاں مطلب میں الجھاؤ ہو، وہاں سلجھانے میں لگ
گئے ہوں۔ بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے ذرا فہم
شارح کے لیے رہنے دیے گئے ہیں۔ البتہ جابجا بعض باتوں کو فٹ نوٹ میں کھول دیا
گیا ہے۔ کہیں کہیں تو سین میں بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

بانیہمہ دو باتوں کا اعتراف ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض
انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ میں احتیاط برتتے ہیں وہ ہم سے نہیں چسکی۔ جسکی وہ
خواہ ترجمہ نگار کا بحر جانے یا زبان ترجمہ (اردو) کی کم بضاعتی۔ ہماری احتیاط کا دائرہ

جملوں یا فقروں سے بڑھکر لفظوں تک نہیں وسیع ہو سکا ہے۔ یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف اضافہ تو شاید ہی کہیں ہو۔ لیکن الفاظ کہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی تقاضے بے ضرورت رہ گئے ہیں، جو باوجود ان شدید پابندیوں کے بھی دور کیے جاسکتے تھے، جسکا سبب بعض پرایویٹ مجبوریوں کی جلد بازی تھی۔ لیکن اگر ہماری زندگی میں اردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاء اللہ ان تقاضے کا ازالہ ہو جائے گا۔

مصطلحات | اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لیے اور بھی سنگلاخ ہو جاتی ہے، اگر مبادی میں سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ لیکن چونکہ اردو ابھی معقولات خاصکراہیات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اس لیے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ہم نے کہنا چاہیے کہ تمام وہ الفاظ جنکے ترجمہ میں کچھ اشکال معلوم ہوا۔ کیا کر دیے ہیں۔ ان میں بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہیں۔ یوں تو مصطلحات کے بنانے میں طرح طرح کی دشواریاں سامنے آتی ہیں جسکا تجربہ رکھنے والوں کو ابھی طرح اندازہ ہوگا۔ لیکن ہکوا ایک وقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ موزوں سے موزوں اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈ نکالو، جملہ کی ساخت میں بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو۔ زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بار بار ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی میں معلوم ہوتا ہے دتنا کھلا ہوا ترجمہ میں خود مترجم کو نہیں آتا۔ اسکی بڑی وجہ ہمارے خیال میں صرف ایک ہے، اور اسکا اصلی چارہ کار بھی ایک ہی ہے۔ اصطلاح فی لغہ اگر بھرتی اور ناموزون بھی ہو لیکن اگر کوہیم استعمال سے وہ منجھ جائے تو قدر تا جملہ پڑھتے ہی ذہن مفہوم کی طرف دوڑ جاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ میں

آجاتی ہے۔ اسلئے جب تک علوم کی کتابیں درسیات ڈکٹ بک کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائیں گی، اور مارت استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اسوقت تک خالی تراجم و تالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی، اردو میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں علمی و اصطلاحی الفاظ پیدا ہو چکے ہیں، مگر چونکہ ہزاروں میں کوئی ایک آدمی عمر بھر میں کہیں ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتوں میں شریک ہوتا ہے، جنہیں یہ الفاظ رائج ہوں۔ اسلئے انکی اجنبیت کا ہنوز رد و زائل ہے، بہ خلوات اسکے اقلیدس کو لو جس میں بہت سے اصطلاحات ایسے ہیں کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار میں بھی ٹھیک تلفظ نہیں داکر سکتا۔ لیکن اردو مدرسہ میں جا کر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانوں پر چڑھی ہوئی ہیں، ہر لڑکا بے تحلف بولتا اور سمجھتا ہے۔

اردو زبان جس ڈھیر سے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متباہن ہے کہ خور انگریزی کے الفاظ و اصطلاحات اس میں بہت ہی کم کھپ سکتے ہیں۔ اسلئے چارنا چارہ کو تمام تر عربی کج جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد لجاتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہیں ہے، ہر زبان کو کم و بیش ہی کرنا پڑتا ہے، خصوصاً جب وہ درو وضع میں ہو۔ عربی اور فارسی کا اردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ ہماری مصیبت اسلئے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم و خیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہیں اور الفاظ و مصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ کا بھی اچھی طرح آشنا نہیں بہ خلوات اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی وہیں سے مل گئے اور آج بھی وہ جرمن اور فرانسیسی سے علوم و فنون کی نقل کے ساتھ

دین سے سیکڑ دن ہزار دن الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اند جذب کر رہی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرینچ سے مستعار سرمایہ کو نکالو، تو شاید اسکی کائنات ایک تھٹ بھی نہ رہ جائیگی، غرض جب اردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کھین کھین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لئے مین تو مطلق نہ سمجھنا چاہیے۔ البتہ چند باتوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کی جائے تاہم امکان ایسی ہو کہ اس کے مشتقات خود اسی سے بن جائیں۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اردو میں چلکی ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظوں کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے مثلاً بات علم کے لیے اوریت ازم کے لیے اخلاقیات (رائٹس) اور ثنویت (ڈو ازم) وغیرہ کی صورت میں (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کر دیے ہیں، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انہی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پرپس کے سیئات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شہل اکاڈمی کی کرمفرمانی اور استقام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہیں کہیں کہیں تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہو گیا ہے۔

عبد الباری

مارچ ۱۹۷۱ء، دکن کالج پورہ

دیبہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اسپرٹن نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایاں ہے، جسکا جاننا بے سود نہ ہوگا، خصوصاً اُن لوگوں کے لیے جنکا دماغ تشیک سے زہر آلود ہو گیا ہے یا جو اگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اُس کے غیر مادی ہونے پر محبت قطعی یا برہان کے طالب ہیں چاہے یہ سود مند ہو یا نہ ہو میری قناعت و تسکین کے لیے صرف تناکافی ہے، کہ پڑھنے والا ناظر فدا ری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے۔ کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے، اُسکی کامیابی کے ساتھ اس سے زیادہ محکوم تعلق نہیں، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے۔ اس غرض سے، کہ اس مقصد کا سیانی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے، کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لیے درکار ہے، اُس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے۔ کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہیں، کہ اگر انکو الگ کر کے دیکھا جائے تو انکی نہایت غلط تعبیر کیجا سکتی ہے، (جسکا کوئی علاج نہ تھا) اور اُن سے نہایت مہل نتائج نکالے جا سکتے ہیں، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہیں نکلتے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن روادری اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور
اغلب ہے، کہ میرے منشا اور مفہوم کے سمجھنے میں غلط فہمی واقع ہو۔ لیکن جو شخص سچ سچ کر
پڑھے گا، میں فخر سے کہتا ہوں، کہ وہ شروع سے آخر تک اس کتاب کو صاف اور واضح
پائیگا۔ یہی بات کہ ذیل میں جو خیالات پیش کیے جانے والے ہیں، اُن میں بعض
نہایت عجیب اور ان کے معلوم ہون گے، تو میں امید کرتا ہوں، کہ اس کے لیے جملہ کی
اعتذار کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی بُرائی صداقت کو صرف اس بنا پر رد
کر دیتا ہے، کہ وہ بدعت و اختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا
چاہیے کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم و حکمت سے اُس کو بہت کم
ہے۔ میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہ دینا مناسب تھا، تاکہ، اگر ممکن ہو، تو اُس عبادت
کی کتاب کا رانہ ملا متون سے بچ سکوں، جو کسی راے اور بات کو پوری طرح سمجھنے سے
پہلے ہی اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں۔

مقدمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے، اعتقالات و حقائق کے مطالعہ کا، اس بنا پر بجا طور سے یہ توقع کیجا سکتی ہے، کہ جن لوگوں نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصہ اس میں صرف کیا ہے، ان کے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت قیسم ہوگی، ان کا علم زیادہ روشن اور جلی ہوگا، اور دوسروں کی بہ نسبت ان کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی جو راستے گلی میں چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، اور جن کی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور رمانی اختیار سے آزاد ہوتے ہیں، ان کو روزمرہ کی چیزوں میں کوئی شے ناقابل توجہ اور عیر الغنم نہیں معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت میں کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہیں ہوتی، اور اس لیے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی حسی اور طبی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہو کر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی روشنی میں ہم چیزوں کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو جن چیزوں کی نسبت خیال تھا، کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہیں، ان کی بابت ذہن میں ہزاروں شہادت و توہمات پیدا ہو جاتے ہیں۔ حواس کی لغزشیں اور خطائیں ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہیں، اور جب عقل و قیاس سے ان حواسی لغزشوں کی ہم تصحیح کی کوشش کرتے ہیں تو نادانستہ طرح کی دشواریوں اور تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور جس نسبت غور

قابل بڑھتا جاتا ہے، اسی نسبت سے ان دشواریوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ان پیچیدہ حیرانوں میں سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو دھین پاتے ہیں، جہاں تھے، یا اُس سے بھی بدتری میں، اور ناچار تشکیک کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔

۲۔ اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزوں کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں، وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہیں، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہے، اور وہ نظر ثانی حقائق ہی کے ناقابل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس توین بہت کم ہیں، اور جو کچھ ہیں اُن سے نظرت کا منشا محض زندگی کی حفاظت اور سرت ہے، نہ کہ چیزوں کی ساخت اور کنہ کا انکشاف۔ اسکے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اس لیے جب وہ ایسی چیزوں سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہیں، تو کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایسے مستحیلات و تناقضات میں پھنس جاتا ہے، جن سے رہائی ناممکن ہو جاتی ہو، کیونکہ نامحدود شے کی حقیقت ہی میں یہ داخل ہے، کہ محدود شے کی گرفت فہم میں نہ آ سکے۔

۳۔ لیکن شاید اپنی قدرت کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قوی کے غلط استعمال کے بجائے سارا الزام اُن کے نقص و ضعف کے سر تنوہپ دیا جائے۔ کیونکہ یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک ٹھیک نتائج نکالے جائیں، تو وہ کبھی بھی ایسے عواقب تک منتہی ہونگے جنکا اثبات و رہا ہی تطابق ناممکن ہو۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اس سے بہت زیادہ فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزوں کے علم و انکشاف کی قوی خواہش پیدا کر دے، جو ہماری پہنچ سے باہر ہیں۔ ایسا کرنا عادت خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ جب

اپنی مخلوقات میں کوئی خواہش ودیعت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استیغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیا کر دیتا ہے، جنکا اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی نہ کامیابی نہیں ہو سکتی۔ بہ حیثیت مجموعی میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں، کہ اگر سب نہیں، تو بہت بڑا حصہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایہ و چسپی اور حقیقی علم کے لیے سنگ راہ رہی ہیں، خود ہمارا ذمہ ہے۔ پہلے ہمارے گرد و غبار کا طوفان اٹھا دیا پھر شکایت کرتے ہیں، کہ کچھ دکھائی نہیں دیتا۔

۴۔ لہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اصولی باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کروں، جنہوں نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب میں موجب تناقض ہیں، یہاں تک، کہ عاقل ترین انسانوں نے بھی یہ فیصلہ کر لیا ہے، کہ ہماری قوتوں کی خلقی بلادت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کے لیے ناقابل علاج ہے۔ پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے، انکی چھان بین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت اور جانفشانی کا پورا پورا حق دار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ وہ مشکلات دعوائی جو حقیقت جوئی کی راہ میں حائل اور ذہن کے لیے باعث پرانگی ہیں، ہمارا فنا خود چیزوں کی تعقد و تاریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہیں ہے، جتنے وہ غلط اصول جن پر ہم اڑے ہیں، اور جن سے ساری حائل کیجا سکتی ہے۔

۵۔ یہ خیال کر کے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ

کے آدمی، اس باب میں ناکام رہے ہیں، ہمارا تہیہ اور پیش نہاد نہایت مشکل اور بہت مشکل نظر آنے لگتا ہے، تاہم میں بالکل مایوس نہیں، کیونکہ ہر برترین راے کا ہمیشہ صاحب

ترین ہونا ضروری نہیں۔ ساتھ ہی ایک شخص جو قصیر النظر ہے چیزوں کو زیادہ نزدیک کر کے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس قریبی ملاحظہ و معاشرہ سے، اُس شے کو دیکھ لے، جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی۔

۶۔ آئندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیداً کچھ زبان کی ماہیت اور اُس کے سود استعمال کی نسبت بیان کر دیا جائے لیکن اسکی توضیح میں اپنے اصل بحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شے کا ذکر کرتے ہیں، جو اعلیٰ العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہے۔ وہ یہ اعتقاد ہے کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہے، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصور مجرّد قائم کر سکتا ہے۔ جو شخص فلاسفہ کے نوشجات اور تنازعات سے ناواقف محض نہیں ہے، وہ قطعاً اعتراض کرے گا، کہ ان کا ایک بڑا حصہ ان ہی تصورات مجرّدہ سے متعلق ہوتا ہے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کے جاتے ہیں، جنکو ہم منطق، مابعد الطبیعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہیں جس میں ہر مشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجرّدہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو۔

۷۔ اتنا مناسب مانتے ہیں کہ چیزوں کے صفات اور کیفیات خارج میں ایک دوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہیں پائے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے میں مل جاتے اور خلط ملط ہوتے ہیں لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن میں اسکی قابلیت ہے، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفات سے الگ کر کے ساتھ وہ خارج میں مخلوط ہے، جدا کر کے مجرّد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اس طریقہ سے اپنے ضروریات کے لیے تصورات مجرّدہ

پیدا کر لیتا ہے۔ مثلاً تم ایک چیز متنازعہ رنگین اور متحرک دیکھتے ہو، اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسروں سے الگ کر کے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصور مجرد قائم کر لیتا ہے۔ مطلب نہیں، کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہے، بلکہ مقصد صرف اتنا ہے کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصور امتداد سے اور حرکت کا تصور رنگ و امتداد دونوں سے جدا کر کے منفصل طور پر قائم کر سکتا ہے۔

۸۔ تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہے، کہ خاص خاص جزئی امتدادات میں، جن کا حواس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے، جو تمام افراد میں یکساں طور پر موجود ہے اور دوسری منحصر جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصور بنالیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم، جو ان سب کو حاوی ہے۔ اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کر کے جو مختلف رنگوں کے باہمی امتیاز کا باعث ہیں۔ صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھ کر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصور مجرد و بانڈھ لیتا ہے، جو نہ سوخا ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور متعین رنگ۔ پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اس شکل سے، جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطور سے مجرد کر کے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصور اخذ کر لیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیات حرکت کو شامل ہوتا ہے۔

۹۔ جس طرح ذہن میں اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصور مجرد حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل
 سے، ایسی کثیر الاجزا چیزوں کے بھی تصورات مجردہ پیدا کر لیتا ہے جنہیں کئی کئی
 صفات مشترک ہیں۔ مثلاً زید، عمر، اکبر وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل و صورت کے
 بعض خصوصیات میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اب ذہن صرف اُس مشترک
 اور مشابہ حصہ کو لے لیتا ہے، جو سب میں یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام
 ان احوال و کوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن کے انفرادی تخصیص و تعین پیدا ہوتا ہے۔
 اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے نفلون میں انسانیت یا ماہیت
 انسان کا تصور مجرد حاصل کرتے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اُس تصور مجرد
 میں رنگ شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہیں ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے
 نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہیں،
 جو تمام انسانوں میں مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرد میں قد و قامت
 بھی شامل ہے، لیکن نہ یہ دار ہے، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد و قامت جو ان سب سے
 منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات و کیفیات کا بھی ہے۔ اس سے آگے بڑھو، تو ایک
 اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہیں لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ
 ہے، اب ذہن اُن چیزوں کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہیں، اور
 صرف اُن چیزوں کو لیکر، جو تمام جانداروں میں مادی طور پر پائی جاتی ہیں، حیوان
 مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند پرند، حشرات الارض
 اور مچھلیوں وغیرہ کے لا تعداد دیگر گونا گون اصناف سے مجرد ہوتا ہے۔ اس تصور
 حیوان کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں: جسم، زندگی، احساس اور حرکت ارادی جسم

سے مراد کسی خاص شکل و صورت کا جسم نہیں ہے، کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل و صورت کے نہیں ہیں، نہ اس جسم کے لیے بال، پر، یا فاس وغیرہ سے مستور یا برہنہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزیں خاص خاص جانوروں کے امتیازی لوازم ہیں ایسے تصور مجرد کے مرتبہ میں نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حرکت ارادی میں بھی چلنے اڑنے یا رینگنے کی کوئی تخصیص نہیں، لیکن باوجود ان سب قیود سے مبرا ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہیں، کہ کیسی حرکت ہے۔

۱۔ اور لوگ تجربہ تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہیں، یا نہیں، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہیں۔ البتہ اپنی طبیعت یہ کہہ سکتا ہوں، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزوں کا تحلیل کر سکتا ہوں جو کبھی احساس کی وساطت سے علم میں آپہنچتی ہیں نیز ان کو مختلف صورتوں میں ذہن کے اندر تحلیل و ترکیب دیکھتا ہوں، یعنی ایک ایسے آدمی کا تحلیل کر سکتا ہوں جس کے دوسرے ہوں یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہو باقی دھڑ گھوٹے کا، ناک، آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کر سکتا ہوں، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کے لیے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے، البتہ انسان کا جو تصور میں قائم کرتا ہوں، اس کو بھی مفید، سیاہ، گندمی، مستقیم، منحنی، لمبا، بانٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے، میں اس عجیب تصور مجرد کے حامل کرنے میں جسکی اوپر تشریح ہو چکی ہے، شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہیں کامیاب ہو سکتا۔ بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لیے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کر سکوں، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز جواز نہ سست نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے میں بھی بعینہ

یہی حال ہے، ان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہوں، کہ ایک معنی میں میں بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہوں، وہ یہ کہ ایسے جزایا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کر سکتا ہوں جو گو خارج میں متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہیں، تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہیں ہے، لیکن میں اس امر کا قطعی منکر ہوں، کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کر سکتا ہوں، خاک و آتش خارج میں بے تفصیل وجود ناممکن ہے۔ یا یہ کہ میں افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کر سکتا ہوں، جس کا ادھر بیان ہوا۔ اور یہی دو، سو خزانہ تجرید کی صحیح صورتیں ہیں۔ یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہیں کہ اکثر آدمی اعتراض کریں گے کہ اس باب میں میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے، انسانوں کا وہ سواد اعظم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہیں کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلحاظت شاقہ اور مطالعہ کے نہیں حاصل ہو سکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلیٰ تعلیم کے ذہنوں تک محدود ہے۔

۱۱۔ اب میں ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہوں، جو نظریہ تجرید کی حمایت میں پیش کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کر دوں گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پر مائل کرتے ہیں۔ یہ سمجھ کر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک مستحق غفلت مرحوم فلسفی نے ان کو بہت زیادہ غفلت دی ہے، وہ کہتا ہے، تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا نشانہ ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

حیوانی قوی کسی طرح نہیں حاصل کر سکتے، کیونکہ ان میں تصورات کلیہ کے لیے کلی علامتوں
 کے استعمال کا حلقہ پتہ نہیں چلتا، جس سے عقل طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ وہ
 تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہیں رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال
 کرتے ہیں، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا "ذرا آگے چل کر پھر کہتا ہے" اسی بنا پر
 میں یہ خیال کرتا ہوں، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی
 ہے، اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو انکو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور
 بالآخر اتحاد و صلح بعد از فصل قائم ہو جاتا ہے۔ اگر حیوانات محض ایک کل نہیں ہیں، اور
 انکے ذہن میں کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہیں، تو ہم اس کا انکار نہیں کر سکتے
 کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہیں، میرے نزدیک جس طرح یہ حیوان ہے، کہ حیوانات جس
 رکھتے ہیں، اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہیں ہے، کہ ان میں سے بعض کے اندر خاص خاص
 مثالوں میں فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر استدلال محض تصورات
 جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان ننگ حدود سے آگے قدم نہیں
 بڑھا سکتے۔ (فہم انسانی، کتاب ۲، باب ۲، بند ۱۱، اور ۱۱) مجھ کو اس بارے میں اس
 عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی قوی کسی طرح عقل تجرید کی صلاحیت نہیں
 رکھتے، لیکن اگر یہی کسی حیوانات کی خصوصیت میسر ہے، تو بھوکہ، ندیشہ ہے کہ ان کی بہت
 بڑی تعداد کو بھی ان ہی میں شمار کرنا پڑے گا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے
 پر جو دلیل بیان قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا
 استعمال نہیں پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے، کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی موجودگی

پر دلیل ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہو، اپنے تصورات
 میں تجرید و تقسیم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا حاصل ہو،
 ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہو،
 ”جبکہ تمام موجودات جزئی ہیں تو ہم کلی الفاظ تک کیونکر پہنچتے ہیں؟“ جواب یہ ہے،
 ”الفاظ کلی اس لیے پیدا ہو جاتے ہیں کہ وہ تصورات کلی کی علامت ہوتے ہیں“
 (فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶) لیکن حقیقت یہ ہے کہ لفظ میں عموم اور کلیت
 اس لیے نہیں آتی کہ وہ مجرد اور کلی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ بہت
 سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے جنہیں سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب
 ذہن کو متوجہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے
 مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز میں امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس میں شک نہیں،
 کہ ان قضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا
 کہ ان سے ہمارے ذہن میں ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے
 الگ یا خاص بہت اور درجہ سرعت، و بطور کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے کہ کسی ایسے مجرد
 اور کلی امتداد کا تخیل قائم کیا جاسے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ،
 نہ سفید، نہ سُرخ، نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ حرکت کا
 جو سا تصور جزئی بھی ہم لیں، خواہ سرایت ہو یا بطی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس
 شے میں ہو، ہمارا مذکورہ بالا اصول موضوعہ ہر حال میں صحیح اور قائم رہے گا، جیسا کہ
 دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے، خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے،
 خواہ اسکی شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ۔

۱۲۔ پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ تصورات میں تقسیم اور کلیت کیونکر پیدا ہوتی ہے، پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہیں۔ اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہیے کہ میں مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہیں ہوں، بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کئے ہیں، اور جن میں تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجزیہ کے فرض پر مبنی ہیں، جس کا بیان آٹھویں اور نویں بند میں گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظوں کو باسنی بنانا چاہتے ہیں اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہیں جن سے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو محکومین ہے کہ اس بات کا ہموار قرار کرنا پڑے گا کہ جو تصویر بجائے خود جزئی ہے، اسی میں جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائم مقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بن جاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یوں سمجھو کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو تقیلاً ایک اپنچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے۔ پھر اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن سنی عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر حیثیت استعمال تمام ممکن اوجود جزئی خطوط کو نیا بنانا مثال ہے۔ اسی بنا پر جو کچھ اسکے لیے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ کلی خط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یوں تو جزئی ہے، لیکن علامت کلی بنایا گیا ہے۔ اور جس طرح اوں الذکر کی کلیت کا مارہس پر نہیں ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے، بلکہ اس پر کہ تمام ممکن اوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمایندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی ان مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہیے جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳۔ تصورات مجرودہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے
 میں ”فہم انسانی“ سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ ”بچوں اور غیر مشاق ذہنوں
 کے لیے، تصورات مجرودہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات جزئیہ
 کا۔ اگر یہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو انکی وجہ محض سہل اور مانوس استعمال ہے
 کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچیں، تو معلوم ہوگا کہ تصورات کلیہ ایک طرح کے فہمی
 مفروضات اور اختراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے۔ مثال کے لیے ایک
 مثلث ہی کو لو، (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عیسیر الفہم نہیں ہے) تو کیا اس کا تصور قائم
 کرنا ایک سخت دقت طلب کام نہیں ہے، کیونکہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ تو
 یہ مستخرج الزاویہ ہو، نہ حاد الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین
 اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی دقت میں سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو، لہذا یہ ایک ناقص
 شے ہے، جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں، یعنی ایک ایسا تصور ہے، جس میں کئی مختلف اور متناقض
 تصورات کے اجزاء یکجا کر دیئے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت
 میں اس قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و فہم کی آسانی اور علم کی توسیع کے
 لیے جو دونوں اسکی نظری طلب ہیں، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے
 لیکن بائینہ ایک شخص معقولیت کے ساتھ شبہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقفہ ہمارے نقص
 ذہن کی نشانی ہیں۔ بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ کثر مجرد اور کلی تصورات
 ایسے نہیں ہیں، جنکو اول ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اُس کا
 ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے۔ (کتاب ۱، باب ۷، بند ۹)۔ اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں
 ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر ادھر ہوا، تو اس سے نزاع اور محبت کر کے

بازی لیجائے گا خیال فضول ہے اور نہ میں اس میں پڑنا چاہتا ہوں، میں جو کچھ چاہتا ہوں، وہ صرف یہ ہے کہ اس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کر سکتا ہے کہ وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔ اور میرے خیال میں کسی کے لیے بھی کوئی دشوار کام نہیں، اس سے زیادہ کون سا کام آسان ہو سکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے کہ اسکے ذہن میں کوئی ایسا تصور ہے یا نہیں کیا جاسکتا ہے، جو مثلث کلی کی توضیحات و خصوصیات یا لاکا مصداق ہو، یعنی جو نہ قائم الزام ہو، نہ غیر قائم الزام، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو۔

۱۴۔ تصورات مجردہ کے حاصل کرنے میں جس قدر احوال اور زحمت ہو اس کے متعلق بہت کافی کہا جا چکا، اور مناسب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور سزا کر کے تصور مجرد کی پہنچائی تک پہنچانا نہایت شدید ذہنی جدوجہد کا محتاج ہے۔ لہذا اس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے، کہ ایسی غیر الحصول چیز و زمرہ کے باہمی افہام و تفہیم کے لیے ضروری نہیں ہو سکتی، جس کو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے پورا کرتا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگوں کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہیں، تو اسکی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہے، اب اگر بچہ کو یہ معلوم ہو جاتا تو نہایت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کسی حصہ میں آدمی اس شکل پر غالب آنے میں مصروف ہوتا ہے، اور اپنے لیے ان اعانتوں (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، جو گفتگو کے لیے ادبیس ضروری ہیں، یہ زمانہ سن شعور کا تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ مانا جا چکا ہے، کہ اُس وقت کلیات کے حصول میں کوئی گد و کاوش نہیں محسوس ہوتی، لہذا اس کام کے لیے صرف

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے اور یہ یقینی ہے کہ اس کی عمر میں تصورات مجردہ کی تحصیل کی حتمیت پر غالب آنا ناممکن ہے۔ کیا یہ بات عجیب ورنہ قابلِ تخیل نہیں ہے کہ دو بچے باہم ملکر اپنے مختلف قسم کے مخلوقوں کی باتیں کر رہی نہیں سکتے، جب تک کہ وہ بے شمار متنقض چیزوں کو خلط ملط کر کے اپنے ذہن میں مجرد تصورات کلی نہ پیدا کر لیں اور پھر ان کو ہر اُس کلی نام پر چپان کر لیں، جسکو وہ استعمال کرتے ہیں۔

۱۵۔ افہام و تفہم کے لیے کلیات و مجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ بھی زیادہ توسیع علم کے لیے میں ان کو ضروری نہیں خیال کرتا۔ میں جانتا ہوں کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم و ہر اُمین کا تعلق سرتاپا کلیات سے ہے، اور اس سے منجھو پورا پورا اتفاق ہے، لیکن یہی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے لیے اُس تجرید کی ضرورت ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور میں داخل نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اُس نسبت سے ہے، جو اس کو ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے، جن پر ناسندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیاء اسماء یا تصورات جوئی نفسہ جزئی میں کلی بن جاتے ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ فرض کرو جب ہم کسی شے پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہیں، تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ شے کا تصور کلی بیشِ نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہیے، کہ ہم شے کا کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں، جو نہ مساوی الاضلاع ہو، نہ مساوی الساقین، نہ مختلف الاضلاع، بلکہ متناہت یہ ہوتا ہے کہ شے کا ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو، لیکن تمام مستقیم المخطوط مثلثوں کا بیکان طور پر قائم مقام ہے، اور اسی حیثیت سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل صاف ہے، کسی طرح کی پیچیدگی نہیں۔

۱۶۔ لیکن بیان یہ سوال پیدا ہوگا کہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثوں پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہوئے کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کے لیے ہوا ہے، جس کی دلالت تمام افراد پر یکساں ہے؟ کیونکہ اگر کوئی نئے ایک جزئی مثلث کے لیے ثابت کیجائے تو اس سے یہ نہیں لازم آسکتا کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لیے بھی صحیح ہے، جو ہر سی باتوں میں پہلے سے مختلف ہے۔ فرض کر دیا یہ ثابت کیا گیا کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینوں زاویے دو قانون کے برابر ہیں تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثوں کے لیے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہیں اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کے لیے، یا تو ہر فرد مثلث کے لیے الگ الگ ثبوت دینا چاہیے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد تصور مثلث کے لیے اس کو ثابت کرنا چاہیے جس میں تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہوں، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ گو ثبوت کے وقت مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لیے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے جس کے تمام ضلعوں کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہر کوئی متعین ہے کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثوں کو حاوی ہے، اسی وجہ یہ ہے کہ زاویہ کی قائمیت، ساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم میں مطلق دخل نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے اس میں یہ تمام تخصیصات موجود ہیں، لیکن ساتھ ہی ثبوت میں ان کا ذرا بھی ذکر نہیں، یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ مثلث کے تین زاویے دو قانون کے اس لیے برابر ہیں کہ ان میں سے ایک زاویہ قائمہ یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، انکی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ ابھی طرح

واضح ہو جاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور ضلع دو کی جگہ تینوں برابر ہوں، یہ حکم ہر حال میں صحیح اور ثابت رہے گا۔ اور اسی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہمارا حکم جس کا اثبات مثلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کے لیے کیا گیا ہے، وہ تمام استراذثلث کو محیط ہے، خواہ اُنکے زاویے اور ضلع کیسے ہی کیات نہ ہوں، نہ اس بنا پر کہ ہمارے ثبوت کا تعلق مثلث کے تصور مجرد سے ہے (یعنی اس امر ہ امتزاف ضروری ہے کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کر سکتا ہو) بغیر اس کے کہ ضلع، یا زاویہ کے جزئیات مختصہ پر توجہ کرے۔ اور اسی حد تک تجربہ ممکن ہے لیکن اس سے کبھی نہیں ثابت ہو سکتا، کہ آدمی اپنے ذہن میں مثلث کا مجرد کلی اور خالص تصور قائم کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہم زید کو محض بحیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہیں، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کریں، جو تمام حتی خصوصیات سے محروم ہو۔

۱۰۔ مدرسہ جو پٹنہ کے بادشاہ تھے، انکی لغزشوں اور نزاعوں کے اُن بیچ در پہنچ الجھاؤں میں پڑنا جن میں وہ اپنے اسی مسئلہ مابیات، و تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لیے بے مقصد اور غیر ضروری ہے۔ ان مباحث کے متعلق، جو جھگڑا اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمانہ اندھیان چلین، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آٹھ آٹھ بے نقاب ہو گئے ہیں، کہ اب زیادہ

سلہ اردن دہلی میں خانقاہوں کے مدارس علم فلسفہ کا مرکز تھے۔ فلسفہ مدرسی یا مدرسیہ کا نام دین سے نکلا جو اپنے وسیع ترین مفہوم میں، علم متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی درجہ کے فلسفہ کے در امتیازی خصائص ہیں۔ مذہب، آئینہ، اور مذہبی یا جہلی مباحث کا تسلسلہ، جن کا غیر زیادہ تر مذہبی مذاہبات تھے، ترک کر کے قابلِ اِسی جانب اشارہ ہے،

پردہ وری کی حاجت نہیں، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سینات انہیں بزرگوں
 تک محدود رہتے جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہیں۔ جب ہم اُن مشقوتوں اور عرق یزیوں
 پر خیاں کرتے ہیں، جو صدیوں سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ میں صرت ہو رہی ہیں
 اور با این ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ اب تک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا آماجگاہ
 ہے، جنکے کبھی اختتام کی امید نہیں۔ وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ نہایت
 قطعی اور یقین دہانہ سے ثابت ہیں، ایسے محالات سے بھرے ہیں، جو یکسر فہم انسانی کے
 متناقض ہیں، اور اس تمام کوڑہ میں چند ہی ذرات ایسے ملین گے، جو انسان کے لیے
 ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہوں۔ تو میں کہتا ہوں، کہ یہ تمام باتیں
 اس امر کی داعی ہیں کہ ان بھٹون کو نفرت کے ایسے عین غار میں پھینکنا چاہیے، جہاں کبھی
 مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح اُن غلط اصول کا سد باب ہو جائے، جو دنیا میں
 پھیل گئے ہیں، اور جن میں میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرذ کلی تصورات ہیں۔
 ۱۸۔ اب میں اس پر غور کرتا ہوں، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے نزدیک
 زبان ہی، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم دست شے ایسی مقبول عام رائے کا نشا
 نہیں ہو سکتی۔ اس دعویٰ کی صحت جس طرح اور دلائل سے روشن ہے، اُسی طرح مجردات
 کے قابل ترین حیون کے اس تصریحی اعتراف سے، کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ
 کی غرض سے ہوتی ہے، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر زبان یا گوئی کا وجود نہ ہوتا
 تو تجرید کا خیال تک نہ آتا (دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۴، بند ۳۹ وغیرہ)۔ لہذا ہم کو اس کی
 تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسماء الفاظ سے یہ غلطی کیوں پیدا ہوئی۔ سب سے پہلی بات یہ اعتقاد ہے
 کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی تعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے جس سے

لوگوں کا خیال از خود اس جانب مائل ہو جاتا ہے کہ کلی اسما کے لیے بھی ذہن میں ایسے مجرد اور شخص تصورات موجود ہیں جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہیں، درہ کہ انھیں تصورات مجردہ کی وساطت سے اہم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسی ایسے متعین اور شخص مصداق کا وجود ہی نہیں جو کسی اہم کلی کا مفہوم بن سکے۔ ہوتا صرف یہ ہے کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے فکر سے کر سکتا ہے۔ البتہ یہ اعتراض کیا جائے گا کہ ہر وہ لفظ یا اہم جس میں تعین و تحدید ہے اسکا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لیے محدود ہونا چاہیے۔ مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی سادی سطح ہے جو تین مستقیم خطوں سے گھری ہو جس سے، از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن ہمارا جواب یہ ہے کہ تعریف میں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہوں یا چھوٹے، برابر ہوں یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلاں قسم کے ہوں، در ان میں سے ہر ایک قدیم تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لیے لازماً لفظ مثلث کے لیے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہیں ہو سکتا جو اس کے معنی کو محدود کر دے۔ کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہونا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونوں مختلف اور جدا چیزیں ہیں جن میں سے پہلی ضروری اور دوسری قیل اور ناقابل عمل ہے۔

۱۹۔ بس، امر کی مزید توجیہ کے لیے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیونکر پیدا ہو گیا،

اس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے اتمام و تفہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور یہ کہ ہر بامعنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کے لیے مناسب

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے، کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہیں، جو بالکل بے معنی نہیں۔ تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہیں کرتے، لہذا یہ نتائج یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہیں، اس امر سے کوئی شخص انکار نہ کرے گا، کہ غور و فکر کرنے والوں کے استعمال میں ہزاروں الفاظ ایسے ہیں جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہیں ہوتا۔ اور بہت تھوڑی وجہ سے یہ بھی منکشف ہو جائے گا، کہ خود ایسے یا معنی الفاظ کے لیے، جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لیے ہے، یہ ضرور نہیں، کہ جب وہ بولے جائیں تو ذہن میں وہ خاص تصورات بھی آجائیں۔ ہماری بول چال اور پرستنے لکھنے میں بہت بڑا حصہ لفظوں کا صرف اس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، جس طرح الجبرہ میں حروف جس میں گو ہر حرف سے ایک متعین عدد مخصوص ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لیے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہیں۔

۲۰۔ علاوہ ازیں زبان کا مخصوص مقصد نہا ایک دوسرے کے تصورات کا اہتمام

و تقسیم ہی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہیں، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس میں کوئی اور خاص

حالت پیدا کرنا۔ ان صورتوں میں پہلا مقصد محض تہی طور پر رہ جاتا ہے، یا بعض اوقات جہاں

یہ چیزیں سب سے اُس کے حاصل ہو سکتی ہیں، سرے سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اور یہ میرے نزدیک

زبان کے معمولی استعمال میں قلیل او قوع نہیں ہے۔ مین فارمین سے ملتی ہوں کہ وہ اپنے

ذہن پر غور کر کے بتائیں کہ کیا سننے اور پڑھنے میں ایسا مارا نہیں واقع ہوتا کہ خوف، محبت

محبت، تحقیر وغیرہ کے جذبات، بعض خاص الفاظ کے سننے ہی یا ان پر نظر پڑتے ہی پیدا

ہو جاتے ہیں، بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن میں آ رہے، شروع میں البتہ ان الفاظ سے

ذہن میں پہلے وہ تصورات آتے ہونگے، جو ان جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر میں غلطی
 نہیں کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہو جاتی ہے، تو پھر اکثر بعض
 آوازوں کا سننا، اور لفظوں پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کر دیتا ہے جو
 پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے
 کہ تم کو ایک عمدہ شے دوں گا، تو کیا اس سے ہمارے دل میں مسرت نہ حاصل ہوگی؟ گو
 یہ بالکل نہیں معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی۔ اسی طرح اگر خطرے کے لفظ سے دھمکا یا جائے، تو کیا خوف
 نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن میں کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، ورنہ خطرہ کا بھرہ
 تصور قائم کیوں؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل اُن باتوں پر ارضا نہ کرے جو پہلے مذکور
 ہو چکی ہیں، تو محکمہ یقین ہے، کہ اس کو بدائیت یہ نظر آئے گا کہ اکثر کئی نام محض زبان میں مروج
 ہو جانے کی وجہ سے استعمال کیے جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے
 بعض خاص تصورات ذہنی کے علائم قرار دے، جن کو وہ سننے والے کے ذہن میں
 پیدا کرنا چاہتا ہو۔ خود جزئی اسماء تک ہمیشہ اس غرض سے نہیں استعمال ہوتے، کہ اپنے
 جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کر دیں، مثلاً جب اسکول کا کوئی معلم کہتا ہے، کہ یہ بیٹو
 کی رائے ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس رائے کو ہم اس عظمت و خاموشی کے ساتھ
 قبول کریں، جو عادت اس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنوں میں جو اس فلسفہ کی سند
 کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کر دینے کے خواہش مند ہیں، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہو جاتا ہے کہ
 بالکل ناممکن ہو جاتا ہے، کہ ارسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت کا تصور بیش قدمی کر سکے
 تو معلوم ہو، کہ بعض آدمیوں کے ذہن میں عادت نفس لفظ ارسطو، در تعظیم و امتثال میں اس قدر
 قریب اور گہرا علاقہ پیدا کر دیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

لیکن بجوایسی چیز دن پر کیوں اصرار کرنا چاہیے، جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ کثرت فراہم کر سکتا ہو۔

۲۱۔ میں خیال کرتا ہوں کہ تصورات مجردہ کا عدم مکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا، اور ان کی تائید میں بہترین دکھانے کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا تھا اس پر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لیے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، ان کے لیے وہ بالکل مفید نہیں، اور سب کے آخر میں اس اصل فوج کا پتہ لگایا گیا ہے، جہاں سے یہ تصورات کلیہ اُبلتے ہیں، اور وہ زبان ہے۔ الفاظ کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے نکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو خزانہ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیوں نے فراہم کیا ہے، وہ انہیں کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بن جاتا ہے، لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سوء استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہو گئے ہیں، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لیے میں جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہوں، انکو بالکل برہنہ کر کے انکو رد کر دینا چاہتا ہوں، اور اپنے اختیار بھران الفاظ کو ذہن سے دور رکھوں گا جو مدید اور سہم استعمال کی وجہ سے، ان تصورات میں شدت کے ساتھ منظم ہو گئے ہیں، اس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے۔

۲۲۔ سب سے اول یہ کہ لفظی نزاعوں سے یقینی نجات مل جائے گی، جو خار و خس کی طرح حقیقی و صحیح علوم کی نشوونما میں ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہیں، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے جس نے انسانی ذہن کو بڑی طرح الجھا رکھا ہے، رہائی حاصل ہو جائیگی۔ جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور سبس ہوتی ہے، اُسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اس پسند سے میں پھپس جاتا ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک میں اپنی فکر کو لفظوں سے مانگ کر کے خاص تصورات پر متوجہ رکھ سکوں گا، تو میں نہیں سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی میں

بتلا ہوں گا جن چیزوں سے بحث کرنا ہے، وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہیں، میں
دورانِ فکر و تامل میں یہ دھوکا نہیں کھا سکتا کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لوں، میرے لیے
یہ ممکن نہیں کہ خود اپنے تصورات میں بعض کو یکساں اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھوں جو فی
نفسہ ایسے نہیں ہیں، میرے تصورات میں باہم جڑ کیا نیت یا اختلاف ہے، اُس کے امتیاز
کے لیے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے، کہ کون تصورات کسی مرکب تصور میں شامل ہیں، اور
کون سے نہیں، سب ضروری ہے کہ خود اپنے ذہن میں جو کچھ گذرتا ہے، اُس پر کامل توجہ
ہے۔

۲۲۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لیے، مقدمہ شے یہ ہے کہ فریب الفاظ سے کامل
خلاصی حاصل ہو جس کے وعدہ کی عین خود بہ شکل حرارت کر سکتا ہوں، ایسے قدیم درازا اور
مضبوط رشتہ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہے، نہایت دشوار ہے۔
یہ دشواری عقیدہ تجرید نے اور بھی بڑھا دی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے، کہ
تصورات الفاظ سے منفک نہیں اس وقت تک کچھ عجیب نہیں، کہ لوگ تصورات کی جگہ
الفاظ سے کام لیں، کیونکہ تصور مجرد و جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابلِ تخیل تھا، اس کو لفظ سے جدا کرکے
ذہن میں رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے۔

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگوں نے دوسروں کو نہایت زور سے تاکید
کی کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظوں سے بالکل الگ رکھیں، وہ خود اس میں ناکام
رہے ہیں، اس آخر زمانہ میں بہتوں کو ان بے سر و پا خیالات اور بے معنی منازعات کا
احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض بیجا استعمال سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور ان خرابیوں کے
علاج کے لیے ان کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہر کوئی اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہئے

اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہیے، اور دن کے لیے ان کی یہ نصیحت کسی ہی قسم کی کیوں نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا واجبی لحاظ نہ رکھے، جب تک وہ یہ سمجھتے رہے کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہے، اور یہ کہ ہر کلی اہم کا مفہوم قریب ایک متعین تصور مجرّد ہے۔

۲۴۔ لیکن ان کو غلط سمجھ کر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کر سکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا کسی اور قسم کے تصورات ذہن میں موجود ہی نہیں وہ کسی اہم کلی کے تصور مجرّد کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نہ کرے گا، اور جو شخص وقت ہے کہ اس کا رکے لیے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہیں، وہ جہاں کوئی تصور نہیں ہے وہاں اس کی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھے گا، انھیں وجوہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ میں انتہائی کوشش کرے کہ زیر بحث تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہوں، اور ان کو غفلتوں کے اُس غلبہ اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کر دیتے ہیں۔ ہمارے آنجناب پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبث ہے، احتیاط و ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ اور عمدہ قدیم کے تاریک نقوش پاکی تفتیش کی سرِ زبان کاری ہے، ہم کو صرف اس کی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو الٹ کر حقیقی علم کے شجرہ طیبہ کے جہاں سے آنکھیں روشن کریں جسکے پھل شیریں اور ہمارے دست رس کے اندر ہیں۔

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک نہ کریں، اُس وقت تک ان پُر استدلالات کی جتنی بے شمار عمارتیں اُٹھائی جائیں گی، وہ سب بے مصرف ہوں گی، ہم نتائج پر نتائج کا ردہ رکھتے جائیں گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند

نہ ہوگی، جس قدر آگے بڑھتے جائیں گے، اُسی قدر ہماری گمراہی ناقابل علاج ہوتی جائے گی
 اور دشواریوں اور خطائوں میں زیادہ پھنستے جائیں گے، لہذا جو شخص بھی اگلے اور ات
 کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اُس سے التجا ہے کہ میرے لفظوں کو خود اپنی فکر کا صرف
 ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے میں وہی سلسلہ خیالات اپنے ذہن میں قائم
 کرنے کی سعی کرے گا، جو میں لکھتے وقت رکھتا ہوں، اس طریقہ سے، جو کچھ میں کہتا ہوں
 اُس کے صواب و خطا کا انکشاف آسان ہوگا۔ وہ فریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور
 رہے گا، اور میں نہیں سمجھتا کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ میں غور
 و فکر کرے گا، تو کیونکر ضلالت میں مبتلا ہوسکے گا۔

مبادی علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہیں، جو فی الواقع آلات حس پر مرقم اور منقش ہوتے ہیں، یا تو وہ اپنے نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے انکا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور تخیل کی مدد سے، نئی دو صنفوں کی باہمی ترکیب و تحلیل یا بعینہ اعادہ سے بنتے ہیں۔ آنکھ سے ہمو رنگی، رنگ اور بے رنگ مختلف انواع و اقسام کے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔ چھونے سے سختی، نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ سونگھنے سے بو کا اور چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے۔ سننے سے، لہجوں اور ترکیبوں کے اختلافات سمیٹ ہمارے ذہن تک آو۔ زین پہنچتی ہیں۔ اور چونکہ ان تصورات میں سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لیے ان کا ایک ہی نام پڑ جاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہیں۔ مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہیں، جس کا نام سبب رکھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح تصورات کے اور مجموعوں میں سے کسی کا نام پتھر ہو جاتا ہے، کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ۔ پھر یہ چیزیں خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے رغبت، نفرت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہیں۔

۲۔ لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار احداث سے علاوہ ایک درشی ہے،

جوان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ یہی درک و تصرف ہوتی ہے، جس کو ہم ذہن، نفس، روح یا انا کہتے ہیں۔ ان لفظوں سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہے، جس میں یہ موجود ہیں اور جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا ادراک ہو۔

۳۔ اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات

کا وجود ذہن سے باہر نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے کہ مختلف قسم کے احساسات، یعنی وہ تصورات، جو اس پر مشتمل ہوتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی خلط و ملط اور باہم گتے ہوئے کیون نہوں (یعنی چاہے جس طرح کے عوارضات سے مرکب ہوں) وہ بھی اس ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ میرے خیال میں اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب محسوس چیز دن پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہیں، تو اس کو حقیقت بالاکا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً بس میز پر ہون، لکھ رہا ہوں، اسکی نسبت کتاب ہون کہ موجود ہے، یہی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں، اور گریہ میں اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا، جب بھی یہ کہتا کہ وہ موجود ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ میں ہوں، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو درتھا محسوس کر رہا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں، کہ فلان جگہ پر تھی، تو کیا معنی ہوتے ہیں، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہیں، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی۔ میں اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہوں، رہ بس اسی قدر ہے۔ باقی احساس و

ادراک سے ماورائے ذہن چیزوں کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لیے قطعاً ناقابل فہم ہے۔ چیزوں کا ادراک ہی اُنکا وجود ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان کا وجود ان ذہنوں سے باہر ہو جو ان کا ادراک کرتے ہیں۔

۴۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے جو لوگوں میں پھیل گیا ہے، کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ تمام محسوسات، نفس، ادراک، ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہیں۔ خواہ کیسے ہی درست اذعان و یقین کے ساتھ یہ خیال دنیا میں راسخ ہو، لیکن اگر میں غلطی نہیں کرتا، تو جو شخص بھی اس کو کسوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اوپر جن چیزوں کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے، کہ جو اس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہیں، اور جن چیزوں کا ہم اس سے ادراک کرتے ہیں، وہ خود ہمارے ہی تصورات و احساسات کے سوا اور کیا ہیں؟ اور کیا یہ صریحاً بعید از فہم نہیں ہے، کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کے ہوئے موجود ہو؟

۵۔ اس غلط فہمی اگر ہم پوری پوری جہان بین کریں، تو معلوم ہوگا کہ اسکی تین وہی تصورات مجروحہ کا نظریہ پناہ ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تحریک کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے، کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہیں؟ روشنی اور رنگ، امتداد اور شکل، سردی اور گرمی، غرض تمام وہ چیزیں، جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہیں، وہ یہ چیز مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا احساسات ذہنی کے اور کیا ہیں؟ کیا عالم تخیل میں بھی انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لیے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کسی شی کو خود اسکی ذات سے

انگ کرتا۔ بے شک ایسی چیزوں کا اپنے ذہن میں ایک دوسرے سے جدا گانا یا منفصل تصور کر سکتا ہوں، جنکا حواس سے کبھی انگ انگ علم نہیں ہوا ہے۔ مثلاً، میں ایک آدمی کے دھڑکا بغیر اعضا کے تصور کر سکتا ہوں، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے۔ اور اس قسم کی تجرید کا میں منکر نہیں، بشرطیکہ اس کو صحیح معنی میں تجرید کہا جاسکے جس کی درست صفت اتنی ہے کہ جن چیزوں کا راتنا انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہیں ہے ان کا انفرادی تصور بھی کیا جاتا ہے۔ لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت ان چیزوں سے آگے نہیں جاسکتی، جنکا فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے۔ لہذا جس طرح میرے لیے کسی شے کا دیکھنا یا محسوس کرنا، بغیر اس کے واقعی احساس کے ناممکن ہے اسی طرح ذہن میں کسی محسوس چیز کا نفس اور ادراک و احساس سے علیحدہ کر کے تصور کرنا بھی ناممکن ہے (حقیقت یہ ہے کہ کسی شے کا وجود اور اس کا احساس دونوں ایک ہی ہیں، اس لیے ایک دوسرے سے مجرور نہیں کئے جاسکتے۔)

۶۔ بعض حقائق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہیں، کہ ان کے ابھٹات کے لیے آدمی کو بس ذرا آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صفت میں یہ اہم حقیقت بھی داخل ہے، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات میں کسی چیز کا ذہن پر کوئی موجود نہیں یعنی یہ کہ انکی بہتی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے، جس سے مادی نتیجہ نہ نکلتا ہے، کہ جب تک مجھ کو انکا ادراک نہ ہو یا یہ میرے پاس کسی اور مخلوق روح کے ذہن میں موجود نہ ہوں، اس وقت تک یا تو ان کا سرے سے کوئی وجود نہیں ہوتا یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ ذہن سے جدا کر کے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب کیسے ناقابل فہم اور تجرید کی حماقتوں سے لبریز ہے۔ اس بارہ میں پورا اذعان و اطمینان حاصل

کرنے کے لیے اس کتاب کے پڑھنے والے کو صرف اسکی ضرورت ہی کہ ذرا سوچے
اور خود اپنے ذہن میں کسی شے کی ہستی کو نفس اسکی حیثیت سے منفصل کرنے کی کوشش
کریے (جس میں یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۷۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہے کہ روح یا ادراک کرنوالی ہستی کے
سوا کوئی اور شے قائم بالذات نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے
لیے، اس کو ملحوظ رکھو کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ ایسی وہ تصورات جن کا حواس
سے ادراک ہوتا ہے، انھیں کہ محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب یہ ماننا کہ کسی تصور
کا کسی ایسی چیز میں وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض
ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہ ادراک ہی، لہذا جس چیز میں رنگ، شکل وغیرہ کا
وجود ہے، اس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہیے۔ بس یہ بالکل صاف ہے کہ ان تصورات
کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جو ہر نہیں ہو سکتا۔

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہیں پائے جاتے تاہم
ایسی چیزوں کے ماننے میں کیا قباحت ہے، جو ان تصورات کے مثل ہوں، و یہ تصورات
انکی نقل اور شبیہ ہوں، اور یہ چیزیں نفس سے باہر بے ذہن مادہ میں موجود ہوں، میرا جواب
یہ ہے کہ ایک تصور، تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے۔ کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ
یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن
کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ سوائے اپنے تصورات کے، ہمیں کسی اور شے میں مشابہت کا تصور
ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ جن چیزوں کو حقیقی اور خارجی خیال
کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات انکی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہیں، یا ان کا خود علم

و ادراک ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے، تو وہ بھی ادراک میں، اور ہمارا مدعا حاصل ہے۔
 لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہیں اُن کا خود کا ادراک نہیں ہو سکتا، تو میں یہ التجا پوچھتا ہوں، کہ
 کیا اسکے کچھ بھی معنی ہیں، کہ رنگ ایک ایسی شے سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہیں جاسکتی، یا
 سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھوئی نہیں جاسکتی، و علیٰ ہذا دوسرے محسوسات۔
 ۹۔ بعض لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تقریب قائم کرتے ہیں۔ ازل الذکر
 سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت یا ناقابلِ نفوذیت، اور عدد و مراد لفظ میں ثانی لفظ
 میں باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہیں، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ
 ان موخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہیں، کہ یہ کسی ایسی چیز
 کی شبیہ نہیں ہیں، جو ذہن سے باہر موجود یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصورات
 کے متعلق ان کا دعوے ہے، کہ وہ اُن چیزوں کا نونہ بالتفان ہیں جو ذہن سے باہر ایک
 بے ذہن چیز میں جس کو مادہ کہتے ہیں، موجود ہیں۔ لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہے، کہ وہ ایک
 بے حرکت، بے حس، جوہر ہے، جس میں، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزیں ہیں۔
 لیکن ابھی جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل عیان ہے، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض
 ذہنی تصورات ہیں، اور یہ کہ ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے شل ہو سکتا ہے، اور
 اس لیے لازماً وہ خود کسی غیر مدبرک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں، نہ انکی اصل۔ لہذا یہ صاف
 ہے، کہ مادہ یا جوہر ہی کے مفہوم ہی میں تناقض شامل ہے۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات نہیں
 سے باہر بے ذہن اشیاء میں موجود ہیں، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہیں، کہ رنگ، آواز،

سردی، گرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہیں، جبکہ وجود صرف ذہن میں ہے اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہیں، جو بلا استثناء ثابت کیجا سکتی ہے۔ اب اگر یہ قطعی ہو، کہ صفات اصلیہ، صفات حسیہ میں اس طرح منہم ہیں، کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک میں ان سے الگ نہیں کئے جاسکتے، تو یہ صفات نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان کا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے۔ لیکن میں چاہتا ہوں، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کر کے بتلاے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کر کے تصور کر سکتا ہے۔ اپنے بارے میں تو مجھ کو علامہ نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے امتداد و متحرک جسم کا تصور قائم کر سکوں، کہ جس میں ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جس کے متعلق اعتراض کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرود کر کے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا جہان دوسرے حسی صفات کا وجود ہے اور ذہن ان کو بھی ہوتا چاہیے، یعنی صرف ذہن میں۔

۱۰۔ پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ صغیر و کبیر سرعت و بطء کا وجود بھی ذہن سے باہر کہیں نہیں کیونکہ یہ چیزیں محض اضافی ہیں، اور آلات حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں۔ لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ شست، جو دوسرے لفظوں میں یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت دوسرے سے کوئی چیز ہی نہیں۔ مگر تم یہ کہو گے، کہ نہیں وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ میں موجود ہیں۔ میں اسی جواب سے ہلکے پوری طرح معلوم ہو جاتا ہوں، کہ ذہن سے باہر

متداوم متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد کس درجہ تصورات مجردہ کے عجیب و غریب نظریہ پر مبنی ہے۔ اس موقع پر مین اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ مادہ کی یہ بہم اور غیر متشخص تغیر نہیں غلامتہ حال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے مین، وہ پرانے زمانہ کے عقیدہ بیولی سے کس قدر مشابہ ہے، جو اسطور اور اس کے متبعین کے مان ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی سہمی اڑاتے ہیں صلابت کا تصور بھی بے استداد کے نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ استداد کسی بے ذہن جوہر مین نہیں پایا جاسکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہیے۔

۱۲ باقی رہا عدد اولہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی سراپا ذہن ہی کی پیداوار ہے، جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شے ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے، مختلف اعداد کا مصداق بن جاتی ہے، مثلاً ایک ہی استداد گرفت اور انچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر ہر وقت واحد ایک بھی ہے، اتین بھی، اور چھتیس بھی۔ حد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اس کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہو۔ ہم ایک کتاب ایک صفحہ، ایک سطر وغیرہ بولتے ہیں، جن مین گو بعض اکائیوں، دوسری استداد اکائیوں کو شامل ہیں، لیکن یہ حیثیت اکائی کے سب برابر ہیں۔ اور ہر مثال مین یہ بالکل ظاہر ہے کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے، جس کو ذہن نے کیفیت نامہ انتقاس کی بنا کر دیا ہے۔

مثلاً ایک کتاب مین صفحات کی بہت سی اکائیاں شامل ہیں سی طرح، ایک نسخہ مین سطروں کی بہت سی اکائیاں داخل ہیں لکھ مینی ہر کسی نزدیکی علامت کے۔

۱۲۔ میں جانتا ہوں، کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اپنے ذہن میں تو میں اس قسم کا کوئی تصور نہیں پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ یہ خلاف اس کے وہ میرے ذہن کے لیے سب سے زیادہ مانوس ہوتا۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس و فکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے۔ میں، حاصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرور ہے۔

۱۳۔ اتنا اور اضافہ کر دینا چاہتا ہوں، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفہ حال یہ ثابت کرتے ہیں، کہ مادہ میں یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں، بعینہ اسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حسیہ کے لیے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہونے شکیانہ نہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہیں، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جو اہر جیمیہ میں موجود اور ان کیفیات کا موجب ہیں، کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے، دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، لہذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیوں نہ استدلال کریں، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہیں ہیں، جو کسی خارجی مادہ میں پائے جاتے ہیں، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھوں کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہیں اور اسی لیے وہ ذہن سے باہر کی کسی شے میں اور قائم بذات شے کی مثال نہیں ہو سکتے اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ مٹھائی دراصل کسی میٹھی چیز میں نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہی چیز یا کسی تغیر کے بغیر یا کسی اور نقص و اذقہ کی حالت میں کر دی ہو جاتی ہے۔

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہیں ہے کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے باہر نہیں، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جس نسبت سے تصورات کا توارد و تعاقب ذہن میں تیز ہوگا اسی نسبت سے حرکت بھی معلوم ہوگی، بے اس کے کہ خارجی محل حرکت میں ذرا بھی تبدیلی واقع ہو۔

۱۵۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہیں، کہ رنگ اور مزہ کا وجود محض ذہنی ہے، تو اس پر شکست ہو جائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مساوی قوت کے ساتھ ہی دعویٰ کو امتداد شکل، اور حرکت کے لیے ثابت کرنے میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔ گویا امتزاجات کرنا چاہیے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے ذریعہ سے یہ نہیں پہنچا سکتے، کہ کسی شے کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہیں ثابت کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شے میں نہیں ہے۔ مگر سابق الذکر دلائل اسکو بین طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہیں، کہ رنگ، امتداد یا کڑی اور محسوس صفت ذہن سے باہری بے ذہن محل میں موجود ہو، یا صاف صاف یوں کہنا چاہیے کہ سرے سے کوئی ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جاسکے۔

۱۶۔ لیکن بایں ہمہ ہم کو مسلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہیے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ امتداد مادہ کا ایک عرض ہے، اور مادہ وہ محل ہے، جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہے۔ اب میں چاہتا ہوں، کہ تم تشریح کر کے بتاؤ، کہ امتداد کے قائم بالادہ ہونے کے معنی کیا ہیں۔ تم کہو گے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہیں رکھتے، اس لیے اس تشریح سے عاجز ہیں۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہیں رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی سنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمہارے ذہن میں اس کا ایک اخلاقی تصور ضرور ہونا چاہیے۔

اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو، کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑے گا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا

چاہیے، کہ اس کا، اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور اس کے قیام بالمدادہ کے کیا معنی ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ بیان قیام کا معمولی یا لفظی مفہوم نہیں لیا جاسکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ

کہتے ہیں، کہ عمارت ستون پر قائم ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہیے

۱۰۔ بڑے سے بڑے دقیق، نظر فلاسفہ نے جو ہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کیے ہیں

اگر ہم انکی تحقیق کریں تو سب کے سب اس امر کے معترف نکلیں گے کہ وہ ذہن اصوات

سے، بجز ایک وجود کلی کے جس میں محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہیں سمجھتے

وجود کا تصور کلی مجھو تمام تصورات مجرودہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ اور

اس کے محل اعراض ہونے کے، جیسا کہ میں ابھی کہ آیا ہوں، معمولی لفظی معنی تو یہ نہیں

جاسکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہیے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہیں

کرتے، اسی لیے جب میں ان دراجزا پر غور کرتا ہوں، جن سے الفاظ جو ہر مادی کا مفہوم

بنتا ہے، تو مجھ کو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان نقطوں کے کوئی واضح معنی نہیں ہیں، لہذا اس

جو ہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیوں برداشت

کریں؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہیں ہے، کہ ان صفات کا وجود ذہن سے

باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح تناقض، درست پایا، قابل تصور نہیں ہے؟

۱۱۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے تقابل میں واقعتاً ٹھوس

تشکیل، در متحرک جو اجزائی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لیے اس حقیقت کا عم

کیونکر ممکن تھا، کیونکہ یا تو ہم اس کو جو اس سے جانتے یا قیاس سے۔ جو اس کا یہ حال ہے

کہ اُن کے ذریعہ سے ہم کو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزوں کا علم ہوتا ہے جس کا
براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انہیں چیزوں کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو۔ مگر حواس سے
اس بات کا ہرگز شہد بخش نہیں چلتا، کہ جن چیزوں کا ہم کو ادراک یا حواس ہوتا ہے، اُن کے
مانند غیر محسوس چیزیں ذہن سے باہر بھی موجود ہیں۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کا خود مادہ میں کوئی اعتراض
ہے۔ لہذا اگر خارجی اشیا کا ہم کو سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اُن کی صورت یہی ایک صورت
باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انہیں براہ راست ادراکات ذہنی سے اُن تک پہنچیں۔

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کون سی دلیل ہم کو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی
کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کر لیں، جبکہ خود حامیان مادہ اس کے
دعی نہیں، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی نزدیکی رابطہ
ہے، اب میں یہ کہتا ہوں، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی
بے اس کے کہ اُن کے مشابہ خارج میں چیزیں موجود ہوں، پیدا ہو سکتے ہیں اور خواب
جنون، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنادیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف
ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لیے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ
یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی محبت کے (خواب وغیرہ کی صورت میں)
پیدا ہوتے ہی ہیں اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہونا ممکن ہے۔

۱۹۔ گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہیں، تاہم مشابہ

یہ خیال کیا جائے گا، کہ انہیں کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری
صورت کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے،
اور اس لیے کم از کم اظہار یہ ہے کہ خارج میں اجسام جیسی کسی شے کا وجود ہے، جو

ہمارے ذہن میں تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم مادیات کے ساتھ میں اجسام خارجی کا آئہ دے بھی دیں تو وہ بھی یہ نہیں بتا سکتے کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہیں، جسکا ان کو خود اعتراف ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہیں کہ جسم نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ نفس میں کسی تصور کو ثبت یا مرقم کر سکے۔ لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس میں تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہیں کہ مادہ یا جوہر جی کے وجود کو فرض کیا جائے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونوں صورتوں میں آفریش تصورات کا عقدہ یکساں طور پر لاخیل رہتا ہے۔ اس لیے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا، جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج میں موجود ہیں قطعاً ایک بے دلیل بات ہوتی۔ کیونکہ اس صورت میں بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزیں پیدا کر دی ہیں جو سراسر غیر ضروری ہیں اور جن سے کوئی کام نہیں نکلتا۔

۲۰۔ خال یہ ہے کہ اگر خارج میں اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے کہ ہم ان کو کبھی جان سکیں۔ اور اگر فی نفسہ نہ ہوں، تو بھی ہم انہیں دلائل کی بنا پر ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، جسکی بنا پر اس وقت کر رہے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے، جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلہ احساسات یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم۔ اور یہ تصورات اسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن میں مرتب ہوتے ہیں جس طرح تمہارے ذہن میں نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اب میں پوچھتا ہوں کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جو ہر جی کے وجود کے یقین کیلئے نام وہ درمل نہیں لکھتا، جو تم اسی امر کے یقین کے لیے اسکا نام رکھ سکتے ہو کیونکہ وہ بھی لکھتا

کہ اس کے تصورات بیرونی اجسام کا عکس ہیں اور انہیں کے عمل و تاثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں مطلق بحث و کلام کی گنجائش نہیں، کہ مقول پسند آدمی کے لیے تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لیے کافی ہے کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظریں شبہ اور متزلزل کر دے۔

۲۱۔ یہاں تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو میں مثیلاً، ایسی بہت سی غلطیان اور دشواریاں (کفر و زندقہ کے ذکر سے قطع نظر کر کے) بیان کر سکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ فلسفہ میں بے شمار منازعات اور جھگڑوں کا منشا رہا ہے، اور مذہب میں بھی کچھ کم اہم خنداں اُڑا رہی ہیں۔ لیکن یہ موقع انکی تفصیلات کا نہیں ہے، اولاً تو اس لیے کہ جو چیز خود شہادتِ زمینی یا بداہت سے ثابت ہو چکی ہو، اسکی توثیق کے لیے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، دوسرے اس لیے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا۔

۲۲۔ جھگڑ رہے، کہ لوگ خیال کریں گے، کہ میں نے اس موضوع کی توضیح و بیان میں غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جوشی ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن میں پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر میں آسکتی ہے، اسکی اس قدر شرح و بسط کی کیا ضرورت؟ لیکن اس دردِ سری کی غرض محض تمہارے خیالات کی پرتال تھی، کہ آیا تم آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کے ہوتے موجود ہونے کا تصور بھی کر سکتے ہو؟ اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آگیا ہوگا، کہ جس چیز کے لیے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ اس ساری بحث کے بعد بس ذہن اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہوں کہ اگر تم کسی متدستوک جسم، یا کسی تصور، یا مائل تصورشی کے

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر صرف تخیل بھی کر سکتے ہو، تو میں خود
 باز دعویٰ داخل کر دوں گا۔ اور اجازت دیدن گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو،
 جس کے لیے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ ان کے وجود کو
 کیوں باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اس کا کوئی استعمال بنا سکو یعنی اگر
 تمہارے خیال و رائے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو میں وہی واقعیت کی بھی دلیل ہوں۔
 ۲۳۔ تم کہو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لیے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور
 کر دوں، کہ باغ میں درخت اور کرہ میں کتابیں موجود ہیں، گو ان کے احساس و ادراک
 کے لیے وہاں قریب کوئی آدمی نہ ہو۔ میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے
 ہو، اس میں کوئی دشواری نہیں۔ لیکن میں بہ التجا دریافت کرتا ہوں، کہ اسکی حقیقت اس
 سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن میں بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابیں اور
 درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہیں قائم کرتے، کہ کوئی
 شخص انکا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا میں ان کا ادراک اور خیال نہیں
 کرتے رہے ہو؟ لہذا یہ کوئی مفید مطلب اعتراض نہیں، اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے
 کہ تم اپنے ذہن میں تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہیں
 نکلتا، کہ تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر وجود
 ہو سکتا ہے۔ اس مطلوب کے حصول کے لیے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کر دو کہ وہ سب تصورات
 یا خیال کیے موجود ہیں، جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے
 تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہیں، تو اس تمام وقت میں ہم صرف اپنے
 ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہیں رہتی،

اس لیے وہ اس دھوکہ میں پڑ جاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزوں کا تصور ہو رہا ہے، اگر
در اصل اس تمام وقت میں وہ تصورات خوراسی کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ اس
دعویٰ کی سچائی اور حقیقت ذرا سے قائل سے ہر شخص پر آئندہ ہو سکتی ہے، اور محسوس ہو سکتا ہے
کہ جو چہی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے۔

۲۴۔ اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کریں، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم
ہو سکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا
ہمارے لیے ممکن ہے یا نہیں۔ بلکہ توصات یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظوں کا مفہوم یا
تو ایک صریح تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہیں۔ باقی دوسروں کو اس کا یقین دلانے
کے لیے میرے نزدیک اس سے زیادہ پیر الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہیں ہے، کہ اُن سے
التجاکجیجائے کہ خود اپنے خیالات و افکار پر سکون سے توجہ کریں۔ اور اگر اس توجہ سے
اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہو جاتا ہے، تو پھر انکی تسکین کے لیے
یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہیں۔ اسی بنا پر میں اسپر مقرر ہوں کہ بے ذہن اشیا کا مستقل
یا قائم بالذات وجود یا تو ایسے الفاظ میں جن کے کوئی معنی نہیں، یا پھر تناقض پر مبنی ہیں
پس یہی وہ لکھتے ہیں جو کہیں بار بار دہراتا ہوں اور جن پر اتنا زور دیتا ہوں، اور جس کے
سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے
سفارش کرتا ہوں۔

۲۵۔ ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزیں جنکا ہم ادراک
کرتے ہیں، خواہ باہمی منسوق و امتیاز کے لیے اُن کے نام کچھ بھی ہوں، لیکن میں یہ
کہے سب بے باہرہ غیر فاعل، یعنی اُن کے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہیں ہے۔

لہذا ایک تصویر یا خیال کسی دوسرے میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کر سکتا۔ اس حقیقت کے بارے
 آنے کے لیے اس سے زیادہ کسی ادراشی کی ضرورت نہیں ہے، کہ خود اپنے تصورات کا
 بے پردہ ملاحظہ کیا جائے۔ کیونکہ جب یہ اور ان کا ہر جز صرف ذہن ہی میں موجود ہے،
 تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہے کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے، لیکن جو شخص
 اپنے تصورات پر، خواہ وہ جی ہوں یا فکری، توجہ کرے گا، اُس کو معلوم ہو جائے گا، کہ
 کہ اُنکے اندر کوئی قوت یا فعالیت نہیں ہے۔ معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہو سکتا ہے
 کہ تصور کی ذات ہی میں اس قدر انفعالیست اور بے حرکتی داخل ہے، کہ اس سے کسی فعل
 کا صادر ہونا یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کے لیے کسی شے کی علت بننا ناممکن
 ہے۔ علیٰ ہذا یہ کسی فاعل مہتی کا عکس یا مثال بھی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ آٹھویں بند
 میں واضح ہو چکا ہے جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے
 احساسات کی علت نہیں ہو سکتے۔ ہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزیں اُن قوتوں کے آفریدہ نتائج
 ہیں، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، اعداد و حجم سے پیدا ہوتی ہیں قطعاً غلط ہے،
 ۲۶۔ ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض اُسے تو
 پیدا ہوتے ہیں، بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں، یا سرے سے معدوم
 ہو جاتے ہیں، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے، جس پر یہ موقوف
 ہوں اور جو انکی تخلیق و تغیر کا باعث ہو۔ اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہے، کہ کسی صفت،
 تصور یا مجموعہ تصورات میں تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہیں، لہذا اس کام کے
 لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی
 جوہر کا وجود نہیں ہے، اس لیے اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل، یا روح، ان تصورات کی علت ہے۔

۲۷ روح ایک بسیط، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے جب یہ تصورات کا احساس

اور اک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح

سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا خود روح کا کوئی

تصور نہیں قائم کیا جاسکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں، سب کی سب

متنقل اور عظیم الحریکت ہیں (دیکھو بندہ ۲) اس لیے وہ کسی فعال ہستی کو قتل یا شبیہ کی

حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں پیش کر سکتے۔ ایک ذرا سی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر

ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے جو اس بدو فعال سے مشابہ ہو، جو

تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے۔ روح یا اس ہستی فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع

ہوئی ہے کہ اس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ کسی اور طرح سے بذات خود اس کا

اور اک نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی شخص کو اس بیان کی صداقت میں کلام ہے، تو اس کو سوچنا

اور کوشش کرنا چاہیے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باز نہ کر سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ

اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتوں کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات

رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونوں تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے

نقص سے علیحدہ کر سکتا ہے، جس میں یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے کہ مذکورہ بالا دونوں

قوتیں اسکے ساتھ قائم ہیں یا یہ ان کا محل ہے، جسکو سمجھنا روح یا نفس کہا جاتا ہے۔ بیشک

بعض لوگ اس کے مدعی ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں کے الگ الگ تصور رکھتے ہیں۔

لیکن جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں ارادہ اور روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متماثر

تصورات کے لیے ہونا درکنار دوسرے سے کسی تصور ہی کے لیے نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کے لیے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہے، اور جو فعال ہونے کی بنا پر کسی تصور کی نمایندہ یا مماثل نہیں ہو سکتی (البتہ اثنا اعتراض کرنا چاہیے کہ روح نفس اور افعال نفس مثلاً خواہش، محبت، نفرت وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درجہ رکھتے ہیں، کہ ان لفظوں کے معنی جانتے یا سمجھتے ہیں)۔

۲۸۔ البتہ میں یہ پاتا ہوں، کہ اپنے ذہن میں تصورات کو جب چاہوں پیدا کر سکتا ہوں، اور یہ کہ تصورات کے ایک میں کو دوسرے میں بھیجتی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہوں، لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ میں نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن میں آجود ہوا۔ تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزون طور پر عامل کا لقب دیا جاتا ہے۔ یہاں تک ترغیبی ہے اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے، لیکن جب ہم بے ذہن عوام کا نام لیتے ہیں یا ارادہ سے انگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں، تو وہ محض لفظوں کا ایک دلچسپ کھیل ہوتا ہے۔

۲۹۔ مجھ کو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا چاہ ہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جسکا علم براہ راست اس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہیں، جب میں دن کی روشنی میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں، تو پھر یہ میرے اختیار میں نہیں رہتا، کہ دیکھوں یا نہ دیکھوں یا یہ کہ صرف غلام غلام چیزیں میری نظر کے سامنے آئیں۔ یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان میں مرتسم ہوتے ہیں، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہیں ہوتے، لہذا کوئی ارادہ یا روح ہی، جو انکو پیدا کرتی ہے،

۳۰۔ تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، واضح، اور واضح ہرچیز

۱۔ یہ عبارت دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کی گئی ہے۔

ساتھی ان میں ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سرو پا طور پر نہیں پیدا ہوتے، جیسا کہ اکثر ارادہ انسانی کے پیدا کیے ہوئے تصورات میں واقع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک منظم سلسلہ میں گندھے ہوتے ہیں۔ ان کا قابل آفرین نظم و انضباط پوری طرح ان کے صانع کی حکمت و فضل کی تصدیق کرتا ہے۔ جن بندے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ وہ صانع روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھیں کا نام قوانین فطرت ہے۔ ان قوانین فطرت کا علم ہر تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے، کہ فلان فلان قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلان فلان تصورات کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں،

۳۱۔ یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بننا ہے، جس سے ہم اس قبل ہو جاتے ہیں، کہ اپنے افعال کو منضبط کر کے زندگی کے بے نفع بخش بنائے ہیں۔ اور جس کے بغیر ہم ایک دائمی خسران میں رہتے۔ ہم نہ جان سکتے کہ کیوں کر کسی کام کو کریں، تاکہ وہ ہمارے لیے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک مہیا کر سکے، اور حقیر سے حقیر حسی الم کو دور کر سکے۔ غذا قوت بخشی ہو، تیندانا نہ دم بتاتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کشتی کے وقت غلہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ فلان فلان نتائج کے حصول کے لیے فلان فلان وسائل کار آمد ہیں، یہ ساری باتیں ہر کوا اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہیں بلکہ صرت فطرۃ کے مقررہ قوانین و ضوابط کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت و تشویش کے عالم میں مبتلا رہتے، اور ایک معرادی فوژائیدہ بچہ سے زیادہ نہ جانتا کہ اپنے احوال زندگی کو کیونکر سرانجام کرے۔

۳۲۔ لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کار فرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل و حکمت کی بین شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجود ہے، خود اکی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اس درجہ عاجز ہے کہ وہ علّ ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہے۔ کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسری فلان حسی تصورات آتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہیں ہوتا تو ہم فوراً قوتِ فعل کو خود تصورات ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، اور ایک کو علت دوسرے کو معلول بنا لیتے ہیں، جس سے نیا وہ کوئی شیء مل اور ناقابلِ فہم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً یہ دیکھ کر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل کی روشن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہیں تو اسی وقت چھونے سے اس تصویر یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جسکو گرمی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ آفتاب گرمی کی علت ہے، اسی طرح یہ دیکھ کر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہے، یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے۔

۲۴۔ وہ تصورات جنکو صانعِ عالم خود حواس پر مرم و منتقش کرتا ہے، حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نہ بنا منضبط و واضح، اور پائیدار کم ہوتے ہیں اس لیے وہ اُن حقیقی چیزوں کے تصورات یا تماثل کے نام سے موسوم ہیں، جسکی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی کیوں نہ ہوں، مگر تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن میں ہے۔ تصورات حسی بہ نسبت تخیلاتِ ذہنی کے زیادہ قوی یا ترتیب اور تناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کیے جاتے ہیں، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ ذہن سے باہر موجود ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ وہ حیثیت اس کے کہ ایک دوسرے ارادہ ۳ در قوی ۲ روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہیں اس لیے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہیں تاہم ذہن وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندلا ہو یا اجاگر، اپنے

اور اک کرنے والے ذہن سے انگ نہیں موجود ہو سکتا،

۳۲۔ اب قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر اعلیٰ کیے جاسکتے ہیں۔ اس کام میں اگر تیز فہم لوگوں کو میری طوالت بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہوں، کیونکہ اس قسم کی چیزوں کو تمام آدمی یکساں سرعت کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ اور میری خواہش یہ ہے، کہ ہر شخص سمجھے۔

جسے اول تو یہ اعتراض ہوگا کہ مذکورہ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی درمادی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک دہائی اسکیم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی میں موجود ہے، اس کے یہی سنی ہیں، کہ تمام چیزیں صرف خیالی ہیں۔ لہذا آفتاب، مانتاب اور ستاروں کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، اور یا، پہاڑ، درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت، ہلکے خیال کرنا چاہیے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی اوامم و القیاسات ہیں؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے، کہ مقدمہ اول اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک شے سے بھی نہیں محروم ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہیں، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہی، جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق و اوام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے۔ یہ دعویٰ ۲۹-۳۰ اور ۳۲ بند سے بالکل روشن ہے، جہاں ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصور یا خیالی چیزوں کے مقابل میں حقیقی چیزوں سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونوں کا وجود ضرور ذہن ہی میں ہیں، اور اس حیثیت سے دونوں تصورات ہیں۔

۳۵۔ میں اپنے استدلال سے کسی شے کے وجود کو باطل کرنا نہیں چاہتا، خواہ اس شے کا

علم حواس سے ہوا فکر و تخیل سے جن چیزوں کو میں آنکھوں سے دیکھتا، اور ہاتھوں سے چھوتا ہوں، وہ موجود ہیں، اور حقیقتہً موجود ہیں، مجھ کو اس میں ذرا بھی کلام نہیں۔ ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ صرف وہی جسکو فلاسفہ مادہ یا جوہر جسمانی کہتے ہیں۔ اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا، اور نہ آئندہ کبھی اسکو اس کی کا احساس ہوگا۔ البتہ ملاحظہ کو اپنے نزدیک کی حالت کے لیے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساتھی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا، کہ ان کے ہاتھ سے بحث کا یہی اور ہم آدھری ایک آلہ نکل گیا۔

۳۹۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارے دعویٰ چیزوں کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل اب تک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا، اس کے سمجھنے سے بہت دور ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا اصل پھر سن لو۔ جو اہر روحانیہ نفوس یا انسانی اذان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہیں پیدا کرتے ہیں لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوئے دھندلے کمزور اور تاپا پائما ہو جاتے ہیں۔ البتہ حسی تصورات چونکہ بندھے ہوئے قوانین یا قواعد فطرت کے مطابق ہوتے ہیں، اس لیے پتہ چلتا ہے، کہ وہ کسی ایسے نفس کے مملولات ہیں، جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے اس لیے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جسکے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ یہ زیادہ موثر اور مرتب، اور واضح ہیں، اور ساتھی خفاس ذہن کی اختراع نہیں ہیں، ان کا ادراک کرتا ہے۔ بس اسی معنی میں وہ آفتاب جو مجھ کو دن میں دکھائی دیتا ہے، واقعی آفتاب ہے۔ اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہاں جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ نباتات، سنگ، معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزاء ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی میں جس طرح کسی اور اصول کی مدد سے۔ باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو میرے سنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کریں اور سمجھیں کہ اصلیت کیا ہے۔

۳۷۔ اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے کہ ہمارے اس اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہیں۔ میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہیں، یعنی صفات عمومیہ مثلاً امتداد، صلابت، وزن وغیرہ کا مجموعہ، تو اسکے انکار کا میں ہرگز مجرم نہیں ہوں لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہیں، تو بے شک مجھ کو اعتراض ہے کہ میں اسکو نابود کرنا چاہتا ہوں، بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے، جس کا خارج میں تو کیا تخیل تک میں کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸۔ لیکن پھر بھی تم یہ کہو گے کہ یہ کہنا نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم تصور کرتے، کھاتے، پیتے، اور پہنتے ہیں۔ بیشک یہ تسلیم ہے۔ مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ عام بول چال میں لفظ تصور صفات جیسے کے اُن مرکبات کے لیے نہیں استعمال ہوتا، جنکو چیزیں کہا جاتا ہے۔ اور یہ یقینی ہے کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہوا وہ عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعویٰ کی محنت پر مطلقاً نہیں پڑ سکتا، جو دوسرے لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہو کہ ہم جن چیزوں کو کھاتے پہنتے ہیں، جو براہ راست آلات حس سے محسوس ہوتی ہیں، سختی نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ، جنکی باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہیں، انکی نسبت یہ ابھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ صرف اپنے اور اک کرنے والے ذہن میں موجود ہیں۔ اور ان کو تصورات کہنے کے

میں اسی قدر معنی ہیں۔ یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوتا۔ مجھ کو اس تبصر کی لفظی سوزوئیت سے بحث نہیں ہے، بلکہ محض معنوی صحت سے۔

اس لیے اگر تم اس پر اتفاق کر لو، کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے، پہنتے ہیں، جن کا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے ذہن سے باہر نہیں موجود ہو سکتیں، تو میں خود یہ قبول کر لیاں گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزیں کہنا، دواج کے زیادہ مناسب مطابق

۲۹۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ میں تصور کا لفظ کیوں استعمال کرتا ہوں، اور عام دواج کے

مطابق چیزیں نہیں کہتا۔ تو اس کے جواب میں دو وجہیں پیش کی جاسکتی ہیں اول تو یہ، کہ تصور کے مقابل میں چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے ملے الموم کوئی ایسی شے سمجھی جاتی ہے

جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی نسبت زیادہ وسیع مفہوم میں مشتمل ہے

جس میں تصور کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شے بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات

کا وجود صرف ذہن میں ہے، اور وہ یکسر غریب اور غیر فاعل ہیں، ایسے میں نے ان کے

ادراک کرنے کے لیے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے۔

۴۰۔ لیکن باوجود ان سب باتوں کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہے، کہ کچھ بھی

ہو، مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرے کے لیے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل

پیش کیے جائیں، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہیں ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و طبیعت کو مغلوب

کر سکے۔ اچھا یہی سہی۔ حواس کے مرتبہ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کرو، ہم خود ہی جانتے

ہیں اور بالکل ہمارے ساتھ ہیں۔ کیونکہ اس امر میں کہ جو کچھ میں دیکھتا، سنتا، اور محسوس کرتا ہوں

وہ موجود ہے، یعنی مجھ کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ مجھ کو شک نہیں، جتنا خود

اپنے وجود میں۔ لیکن میری یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ جس کی شہادت یا سند کسی ایسی شے کا کیونکر

ثبوت قرار پا سکتی ہے جس کا واس سے ادراک ہی نہیں ہوتا۔ ہم کسی آدمی کو شکاک اور
واس سے بے اعتبار بنانا نہیں چاہتے۔ بلکہ ہمارے اصول تو اسے علم واس کو ہر ممکن تصور
قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف
نہیں، جیسا کہ آگے چکر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا۔

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور میں کسی
شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل میں جل جانے میں نہایت بڑا فرق ہے
اگر تم کوئی واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صحت خیالی آگ ہونے کا گمان ہے تو
اپنا ہاتھ ڈالو، حقیقت کھل جائے گی۔ یہ اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہمارے دعاوی کے خلاف
پیش کی جاسکتی ہیں۔ جن میں سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس میں صاف موجود
ہے، یہاں صحت اتنا اضافہ کافی ہے کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شے
ہے تو وہ حقیقی وجود اس سے بننے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل
الگ ہوتا ہے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا
کسی بے حسی میں یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا اسکا ناموجود ہو سکتا ہے۔

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ ہم باہر تشریح زد کو خارج میں یا اپنے دور ایک مفاصلہ پر دیکھتے ہیں اس لیے لازم
مانا پڑتا ہے کہ وہ ذہن میں نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ ہر چیز میں کئی میل کے مفاصلہ پر نظر ہی میں وہ
اتنی ہی قریب ہوں جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اس کے جواب میں یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خواب
میں بھی اکثر چیزیں بہت دور دیکھتے ہیں تاہم یہ اعتراضات کیا جاتا ہے کہ وہ صحت ذہن ہی میں موجود ہیں
۴۳۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہم نظر سے
خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں کا کیونکر ادراک کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر خود خارجی مسافت اور

اس کے اندر کی بعض چیزیں دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہیں، تو یہ ہمارے
 اس دعویٰ کے مخالف نظر آتا ہے کہ چیزوں کا ذہن سے باہر وجود ہی نہیں۔ اسی شواہد
 کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریہ روٹٹ الگوایا، جسکی اشاعت کو زیادہ مدت
 نہیں گزری ہے، اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فاصلہ یا پر دیت کا نہ تو براہ راست نظر سے
 احساس ہوتا ہے، نہ خطوط و زوایا سے اس کا علم و ادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے،
 جبکہ اس کے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو۔ بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے اسکی
 جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہو جاتا ہے، جو خود بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں سے نہ تو
 کوئی مشابہت رکھتے ہیں، اور نہ کسی اور قسم کی مشابہت۔ بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیاد محض ایک
 ایسے رابطہ پر ہوتی ہے جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے اور ان احساسات نظر سے فاصلہ کی جانب
 اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اُن تصورات کی جانب،
 چیز یہ الفاظ والی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ایک مادرِ زاد اندس میں مینائی پیدا ہو جائے تو وہ اول
 نظریں میں چیزیں تو ایسے کچے گائے ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا کہ ذہن سے باہر یا اس سے کچھ
 فاصلہ پر ہیں۔ (مقدم الذکر کتاب کا اب بند و کھول)

۴۴۔ بصر اور لمس کے تصورات اور باہر کل متاثرات و مخائر احسان ہیں۔ اول الذکر و خوالد کے
 کے علائم اور دلائل ہیں۔ یہ امر کہ نظر کے انوع محسوسات نہ تو ذہن سے باہر موجود
 ہیں اور نہ باہری چیزوں کی مثال ہیں، خود جدید نظریہ دیت میں بھی ثابت کیا جا چکا
 ہے۔ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہی جو بادی سے قریب ایک سال پہلے سنہ میں شائع ہوئی۔
 اس میں جو اس شخصہ خاصہ لمس و بصر کے محسوسات اور طریق حس سے بحث ہے، اور ثابت کیا ہے کہ چیزوں
 کے امتداد، فاصلہ اور پر دیت کا ادراک براہ راست بصر سے نہیں ہوتا بلکہ تجربہ نفسی کی وساطت سے،

ہے گو اسی کتاب میں محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہو (یعنی
 محسوسات لمس خارج میں موجود ہیں) لیکن اسکی یہ وجہ نہیں کہ اس عامیانه غلطی کا ماننا اس
 نظریہ کے ثبوت کے لیے ضروری تھا جس پر وہ کتاب ہو، بلکہ وہ ان اس کو صرف اس وجہ
 سے نہیں چھیڑا گیا کہ ایک ایسی بحث کے ذیل میں جو خالص جس بصر سے متعلق ہو، اسکی تحقیق
 و تردید موضوع سے باہر تھی۔ بس صحت بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہیے کہ تصور
 بصر سے جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزوں کو سمجھتے ہیں، تو انکی دلالت براہ راست خود
 ان چیزوں پر نہیں ہوتی، جو واقعی کسی فاصلہ پر موجود ہیں، بلکہ وہ صرف اس بات سے
 آگاہ کر دیتے ہیں کہ کتنا زمانہ گزرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن میں
 پیدا ہوئے، اور لازماً ان کا فطرتاً فلان اثر ہوگا۔ اس کتاب کے مذکورہ بالا حصوں میں اور
 رسالہ متعلق نظریہ جدید کے ۱۴ وغیرہ بندوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے میرے
 خیال میں یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ تصورات مرئی ایک قسم کی زبان ہیں جس کے
 ذریعہ سے وہ فرمان روا روح جس کے ہم تابع ہیں، ہموک و اطلاع بخشی ہے کہ جب ہم اپنے اجزاء
 جسم میں فلان قسم کی حرکت پیدا کریں گے تو فلان تصورات لمس وہ ہمارے اندر منتقل
 کر دیں گی، لیکن اس سلسلہ سے پوری واقفیت کے لیے خود اصل کتاب کی طرٹ رجوع کرنا چاہیے
 ۲۵۔ چونکہ اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے حوصلے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر لمحہ
 چیزیں از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ اشیاء محسوس کا صرف اتنی دیر وجود رہتا ہے
 جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے۔ لہذا جب سامنے کوئی احساس کر لے والا نہیں ہے
 تو نہ باغ میں درخت ہیں، نہ دیوان خانہ میں کرسیاں، آنکھ بند کرتے ہی کمرہ کا تمام فرنیچر
 نیست ہو جاتا ہے، اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آمو ج رہتا ہے۔ ان تمام باتوں کے جواب میں

بند ۳۴ وغیرہ کا تارمین کو حوالہ دیتا ہوں، اور ان سے خواہش ہے کہ سوچ کر تسلیم کریں کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہیں کہ اس کا ادراک یا احساس ہو، میں تو دقت سے دقت تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہوں کہ ان نقضوں سے کوئی اور شے مراد لی جاسکتی ہے یا ایک بار میں اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے معافی ہوں کہ الفاظ کے اثر سے دہرہ دہرہ کر خود اپنے خیالات کی تھاہلے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو ممکن خیال کر سکتا ہے کہ تصورات یا ان کا منشا انتزاع ہے ادراک و احساس کے موجود ہے تو میں باز دعویٰ داخل کرتا ہوں۔ لیکن اگر وہ یہاں نہیں کر سکتا، تو اس کو اعتراف کرنا ہوگا کہ ایک ایسی چیز کی حمايت میں کھڑے ہونا، جسکی نسبت خبر نہیں کہ کیا ہی ایک ماستول بات ہے، اور ایسے دعادی کے نہ قبول کرنے پر جنگی ہرین کوئی معنی نہیں، مجھے حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے۔

۴۶۔ اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے کہ فلسفہ کے بقول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتوں کے مو۔ والزام ہیں، جو دہرہ دہرہ کے سر تعویج جاتی ہیں۔ تکیہ تو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد و پیش کی تمام مرنی چیزیں معدوم محض ہو جائیں۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے جس کا تمام فلسفی اعتراف کرتے ہیں اور جس پر سب کا اتفاق ہے کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا صحیح معنی میں اور براہ راست نظر کے محسوسات ہیں، محض احساسات ہیں، جن ہر اتنی ہی دیر تک وجود ہے، جتنی دیر تک ادراک کیا جاتا ہے، پھر بھی بعض آدمیوں کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہے، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس میں تسلیم ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مدرسین گودہ مادہ کے وجود کے معترف ہیں

اور قرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ساری عمارت اسی سے بنی ہو، یا اس کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے، جس کی تفسیر یوں کرتے ہیں، کہ یہ مادہ برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے۔

۴۷۔ مادہ ازین، ایک ذرا سے سوچنے میں ہم پر آشوب ہو جائے گا، کہ اگر ہم مادہ یا جوہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائیں، تاہم خود ان اصول سے جو علی السوم مسلم ہیں، ناگزیر اندیشہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کے ہوئے نہیں موجود ہو سکتا۔ کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندوں سے، یہ بالکل روشن ہے، کہ جس مادہ کے لئے فلاسفہ جھگڑتے ہیں، وہ کوئی ایسی ناممکن النہم شے ہے جو تمام ان صفات جزئیہ سے سزا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہیں۔ لیکن مزید توضیح کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ مادہ کا غیر متناہی انتظام آج کل عام طور پر مسلم ہے۔ کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی ہیں اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثنائے ثابت کرتے ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ مادہ کے ہر ذرہ میں نامحدود اور بے شمار اجزاء ہیں، جن کا حصہ سے ادراک نہیں ہوتا۔ یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزاء کی صرف ایک محدود تعداد کو حصے کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہیں ہے، کہ اس میں اور زیادہ اجزاء ہوتے نہیں، بلکہ سبب یہ ہے، کہ حاسناتناذیق اور باریک بین کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے۔ اسی لیے حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے، اسی قدر کسی چیز کے اجزاء کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہے، یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے، اس کے

سہ شلاخوردین وغیرہ کی مدد سے۔

کناروں کے وہ اجزاء جو پہلے غیر محسوس تھے اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویوں کی صورت
میں نمایان ہو جاتے ہیں جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اور
آخر کار حجم اور صورت کے گونا گون تغیرات کے بعد اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے
تو جسم بھی نا محدود نظر آنے لگے گا۔ ان تمام تغیرات کے اثنائیں فرض جسم میں کوئی تبدیلی نہیں
واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ میں۔ لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً نا متناہی، اور لازماً شکل و صورت
کے تمام جزئیات سے مبرا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گو ہم وجود مادہ کی تخلیق کو باوجود عدم
ثبوت تھوڑی دیر کے لیے جاری بھی رکھیں تاہم مابین خود اپنے اصول کی روئے مانتے پر مجبور ہیں کہ نہ تو وہ جزئی اقسام
جس کا حس دراک ہوتا ہی نہیں ہے باہر موجود ہیں اور نہ کوئی اور شیئے ان کے ساتھ کیونکہ مادہ اور اس کا ہر ذرہ ان کی
تجزیہ کی نا متناہی اور غیر متخلل ہے اور یہ صرف ذہنی کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہی غیبی ہاں عام مری کی ترکیب
اور نہیں ہے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہیں یعنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۴۸۔ لیکن ان سب باتوں پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ خندہ ۲۵ میں جو
اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ خود وہ ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہیں غامذ کیا جاسکتا، یہاں تک
کہ اس کی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گواہ میں شک نہیں
کہ ہم معیات کو محض تصورات ہی مانتے ہیں جو فی الواقع کے نہیں موجود ہو سکتے، تاہم
اس سے ہم اس نتیجہ پر نہیں پہنچ جاتے کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک
پر ہے بلکہ کوئی اور فرض ہو سکتا ہے جو ادراک کو رہا ہو، خواہ ہم نہ کریں۔ جب یہ کہا جاتا ہے
کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہیں، تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ مادہ کوئی خاص ذہن
مراد ہے بلکہ تمام اذہان بلا استثناء۔ لہذا مذکورہ بالا اصول سے یہ نہیں نکلتا کہ اجسام ہر لمحہ
پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں یا جب ہم نہیں ادراک کرتے ہوئے تو وہ سرے سے نہیں موجود رہتے۔

۴۹۔ پانچواں اعتراض شاید یہ ہو کہ اگر امتداد اور شکل صرف ذہن میں موجود ہیں تو اسکے
 معنی یہ ہوں گے کہ ذہن امتداد اور شکل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہی جس کا حامل
 (مدار پس کے بقول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیے جس میں یہ موجود ہے۔ میرا جواب
 یہ ہے کہ ان صفات کے ذہن میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہو
 یعنی بحیثیت ایک حال یا صفت کے اس میں نہیں پاس جاتے بلکہ محض بحیثیت تصور کے
 اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی میں موجود ہے، ذہن کا امتداد ہونا اس سے زیادہ
 نہیں لازم آتا، جتنا اس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہیں اور
 نہیں موجود ہیں۔ جو سب کو مسلم ہے۔ باقی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو یک بحث نکالتے ہیں
 یہ سرتا پاس بنیاد اور ناقابل فہم ہے۔ مثلاً اس قضیہ میں کہ پانسہ سخت، امتداد اور مربع ہوتا ہے۔
 فلاسفہ یہ کہیں گے کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور
 شکل سے جو اس میں موجود اور اس کو عارض ہیں، بالکل متاثر اور جدا گانہ شے ہے۔ لیکن
 میں اسکو مطلق نہیں سمجھ سکتا۔ بلکہ تو پانسہ ان چیزوں سے کوئی الگ شے نہیں نظر آتی، جنکو
 حال یا عرض کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا کہ پانسہ سخت، امتداد اور مربع ہوتا ہے اس کا یہ مطلب
 نہیں ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے جو ان سے
 متاثر ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہیں، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی تشریح مقصود ہوتی ہے
 ۵۰۔ چٹا، اعتراض تم یہ کر دو گے کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزاروں چیزوں کی تشریح
 کی جاتی ہے، انکو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہے اور ان میکانکی اصول

سے مدد لینا مراد ہیں

شے ہکا کی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد بیان عالم مادہ نظریہ ہے جسکی مدد سے تمام حوادث عام سالمات یا
 درست مادی کی مختلف ترکیب اور حرکات کا مظهر خیال کئے جاتے ہیں۔

کی عمارت و محراب سے بیٹھ جاتی ہے، جبکی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تبیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعہ قطرت میں قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترتیان حاصل کی ہیں، سب کا سرچشمہ ہی فرض ہے، کہ جو ہر جسمانی یا مادہ حقیقتہً موجود ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جن واقعات و حوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے۔ ان میں سے ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے، جبکی بغیر اس فرض کے اُسی خوبی سے تبیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ جزئیات کے استقرار سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تشریح حوادث کی صرف اتنی ہی حقیقت ہے، کہ فلان فلان حالات میں ہم فلان فلان تصورات سے کیوں متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس میں تصور کیونکر پیدا کرتا ہے، وہ عقدہ ہے، جس کے حل و کشاش کا کوئی فلسفی دعویٰ نہ کرے گا۔ لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفہ طبیعی میں مادہ سے کوئی کام نہیں نکل سکتا علاوہ برین، اچھوگ اشیاء کی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، وہ جو ہر جسمانی کے ذریعہ سے نہیں کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو دراصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہیں، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے دیکھو بند ۲۵۔

۱۵۔ ساتواں سوال یہ ہوگا کہ کیا یہ ایک اصل بات نہیں معلوم ہوتی کہ علل طبیعی کو الگ کر کے، ہر شے کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے؟ اور اب آئندہ ان اصول کی بنیاد پر ہر کچھ یہ نہ کہنا چاہیے کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک، بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے و کذا الہک۔ کیا ایک ایسے آدمی کی بجا طور پر ہنسی نہ اڑائی جائے گی، جو طرح کی باتیں کرے؟ میرا جواب ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا۔ لیکن ان چیزوں میں ہر کچھ چاہیے، کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی معیت میں مخصوص ہو، اور عوام سے صرف باتیں کریں۔ کیونکہ

وہ لوگ بھی جو عقلاً کوپرنیکس کے نظام پر عقائد و افہام رکھتے ہیں، عام بول چال میں یہی کہتے ہیں کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے، اور اگر معمولی گفتگو میں اس کے خلاف کریں تو بے شہہ نہایت تسخیر انگیز معلوم ہوگا جو کچھ بیان کہا گیا ہے، اگر اُس پر ذرا سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا، کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال میں کسی طرح کا تغیر یا اختلال میں آتی ہو سکتا ہے۔ ۵۲۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جاسکتے ہیں، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لیے اُن خاص خواص و خواہشات کو براہِ بیخود کرتے رہتے ہیں، جو ہماری بہبود کے لیے ضروری ہیں۔ چاہے واضح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کہتے ہی غلط کیوں نہ ہوں، کچھ مضائقہ نہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے، کیونکہ موزونیت زبان کا دار و مدار رواج اور عادت پر ہے، اس لیے زبان لامحالہ مقبول عام خیالات کے لیے، جنکا ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہیں، موزون اور مطابق بنجاتی ہے لہذا اٹھوس فلسفیانہ استدلالات تک میں یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکیں کہ مکابرہ کرنے والوں کے اُتھ میں تشقیق بیانیوں، اور دشواریوں کی گرفت کے لیے سرے سے کوئی آئہ نہ رہ جائے، لیکن ایک مقولہ اور سلیم الطبع مخاطب و سماعت موضوع، اِذا زبانی، آگے پیچھے کے لگاؤ سے اہل اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب سے چشم پوشی کرے گا، جو استعمال کی بنا پر ناقابلِ اعتناء ہو گئے ہیں۔ ۵۳۔ بات یہ خیال کہ مادی حلال کا کوئی وجود نہیں ہے جس طرح پہلے بعض مدبرین نے یہ سواریں مادی کا وہ مشہور ترین عالمیت جس نے حرکت شمس کے مسئلہ نظریہ کو شاہِ مرکزیت شمس اور حرکت ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا۔

کے نزدیک سلم تھا۔ اسی طرح دور جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ گوشت و وجود مادہ کے قائل ہیں، لیکن تمام چیزوں کی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان لوگوں نے اتنا تو پتہ چلا لیا، کہ تمام محسوسات میں ایک شے بھی ایسی نہیں، جس میں کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر ان اجسام کا بھی یہی حال ہو، جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہیں، اور جو ان محسوسات کے مثل ہیں، جن کا بلا واسطہ علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی ان کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیوں کو فرض کرنا، جو کائنات میں کسی اثر آفرینی کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور لازماً انکی تخلیق محض عت ہو، کیونکہ انکے بغیر خدا سب کچھ کر سکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہیں مگر ساقطی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہے۔

۵۴۔ آٹھواں امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت میں، نوع انسان کے عالمگیر اور اجماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہوں گے۔ وہ کہیں گے، کہ کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؟ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور سلط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہو؟ میرا جواب سب سے پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ قیق تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ حاصل مادہ یا ذہن باہر چیزوں کے وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہیں جتنے کیا گئے جاتے ہیں بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شے کا اعتقاد جو ناقض کو مستلزم ہو، جس کے اند کوئی معنی ہو سرے سے ناممکن ہے، اگر ایہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی مادہ یا موجود خارجی یا مستلزم تناقض ہیں یا نہیں، اسکو میں پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہوں، ایک معنی میں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہیں، یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قویہ کسی موجود فی الخارج، بے حس،

اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہیں جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے، اور جو ان سے بہت نزدیک ہے، لیکن یہ بات کہ وہ ان لفظوں سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہوں۔ اور کوئی متعین سوچی سمجھی جوئی اسے رکھتے ہوں، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے میں عاجز ہوں۔ تنہا یہی ایک مثال نہیں ہے، بلکہ سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں کہ جنکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہیں کہ وہ ان چیزوں کے وجود واقعی کے معتقد ہیں، کوئی نقشہ انکی زمین سرے سے کوئی معنی نہیں ہوتے۔

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر اور وثوق کے ساتھ تسلیم ہونا قبول نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ انکی صداقت کے لیے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی، کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ عوام الناس میں دشمنی تعداد بہت زیادہ ہے، ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائیں پھیلی ہوئی ہیں۔ ایک زمانہ میں تحت لکڑی کھدائی کا وجود اور حرکت زمین، تعظیم یافتہ لوگوں تک میں شدید حماقت آمیز باتیں خیال کی جاتی تھیں۔ باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل میں انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہم کو معلوم ہونا چاہیے کہ آج بھی دنیا میں ان خیالات کو حرکت ارض وغیرہ، نہایت قابل لحاظ دست و قبولیت حاصل ہے۔

۵۶۔ لیکن معترض کا مطالبہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلانا چاہیے، اور انکی توجیہ کرنی چاہیے کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا میں کیوں رواج پا گیا۔ جواب یہ ہے کہ لوگوں نے

۱۔ اگر تم پتہ قدم کے نیچے مرکز میں پرگنا ہوا ایک خط کھینچو، جسکو نظر کیا جاتا ہے تو جس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط کھینکا اسکا اصطلاحی نام تحت الارضی حصہ ہے۔ ایسی دو متوازی آبادیوں یا زمین کے حصوں کو انگریزی میں Antipodes کہتے ہیں۔ ان میں سے جب ایک حصہ میں دوپہر ہوتا ہے تو دوسرے میں آدمی مات۔ لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الارضی میں پرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق م تک اس حقیقت سے جاہل تھے۔ اور یہ قول ہر کلمے کو آج بھی دنیا میں بہت غور سے آدمی ایسی باتوں سے واقف ہیں۔

دیکھا کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک و احساس ہوتا ہے جو خود ان کے خلق کئے ہوئے نہیں ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ان کے ارادوں کے پابند ہوتے ہیں۔ اس لیے دونوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر۔ مستقل وجود رکھتے ہیں اور اسکی جانب وہ ہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظوں میں تناقض نہان ہے۔ لیکن فلاسفہ کو یہ پتہ طور پر نظر آیا کہ جن چیزوں کا براہ راست حس سے علم ہوتا ہے وہ ذہن سے باہر موجود نہیں ہیں، اور انہوں نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہل نہیں، یعنی یہ کہ کچھ چیزیں فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی ادراک کے ہوئے ایک مستقل وجود رکھتی ہیں، اور ہمارے تصورات ان چیزوں کی محض مثال اور عکس ہیں، جو ذہن پر منقش ہوتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ کے اس لغزش کی بھی جڑ ہی ہے، عوام کی غلطی کی تھی، یعنی یہ شور کہ اپنے احساسات کے خالق وہ خود نہیں ہیں بلکہ انکو براہ راست معلوم ہوتا تھا کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہیں، اور اس لیے انکی علت اُس ذہن سے ماوراء جس پر ان کا انوکھا ہوتا ہے، کوئی ادرشی ہونی چاہیے۔

۵۷۔ لیکن تم کہو گے کہ چھ تو پھر ان فلاسفہ نے یہ کیوں فرض کیا، کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مثال موجود فی الخارج چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کو اُس روح کی جانب کیوں نہ منسوب کیا، جو کہ تنہا فاعلیت کی صلاح ہے۔ اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی کہ تصورات کے مثال چیزوں کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغو بات ہے جیسا کہ انکی جانب تو توفاعلیت کا انتساب۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنوں میں تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور مشخص تصورات حسی کے لباس میں ہمارے سامنے جلوہ گر نہیں ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قدر رنگ، اعضا،

اور حرکات کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ اور غیر اسباب یہ ہے کہ اُسکے افعال میں انقباض اور یک نگی ہے۔ جب کسی مجزہ سے معمولات فطرت میں فرق واقع ہوتا ہے، تو وہ ان ذرا انسان کسی برتر عامل کی موجودگی کے اعتراض پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک ہم دیکھتے ہیں کہ چیزیں معمول کے موافق چل رہی ہیں، تو ان سے ہمارے اندر کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا۔ گو چیزوں میں ترتیب و تسلسل انکے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی و قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدر مافوق اور معمولی بات ہو جاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا براہ راست معمول نہیں سمجھتے۔ خصوصاً اسلئے کہ عمل میں اختلاف و کمون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہو گو دراصل یہ ایک نقص و بے کمالی ہے۔

۵۸۔ سوال اعتراض یہ ہوگا کہ جو خیالات ہم نے پیش کیے ہیں، وہ فلسفہ اور ریاضیات کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہیں۔ مثلاً حرکت ارض آج کل تمام ہیئت الفہمیں ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے، جو واضح ترین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اصول بالائی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہیں۔ کیونکہ حرکت کو محض تصور فہمی ہونے کی بنا پر یہ ماننا پڑے گا، کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہیں، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حصہ سے علم نہیں ہوتا لہذا اس کا کوئی وجود ہی نہیں رہتا۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا سلسلہ ٹھیک ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول کے مطابق نکلے گا۔ کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہیں، اس کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں ہے کہ آیا جو کچھ علماے ہیئت کے تجربہ اور شاہدین آسمان سے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور قباب و دونوں سے ایک خاص فاصلہ پر ہوں تو ہمکو زمین سیارات کے جھڑپ میں متحرک اور

ہر لحاظ سے انھیں کی جس کی ایک شی معلوم ہوگی۔ اور نظریات کے ان مقررہ قوانین کی رو سے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں۔ نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فطان فطان مخصوص حالات کے اندر ہموار زمین متحرک نظر آسکتی ہے۔

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہموار تجربہ ہے، اس سے ہم غیر یقینی تخمینات نہیں، بلکہ اکثر ان تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئیوں کر سکتے ہیں، جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلہ عمل کے بعد متاثر ہونگے۔ اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اگر موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات میں ہم رکھ دئے جائیں، تو اُس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے، اس اسی کا نام علم فطرت ہے، جس کا تعلق احاطہ طبیعت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ جواب نہایت آسانی کے ساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چپاں کیا جاسکتا ہے، خواہ اُن کا تعلق ستاروں کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے کسی انکشاف سے بھی ہو۔

۶۰۔ گیارہواں سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختوں کی اس قدر محیر العقول اور منظم ساخت اور

حیوانات کے اجزاء کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزاء کے جو اس کا ریگری سے باہم ترکیب دیے گئے ہیں نباتات سطح زمین پھل پھول پیدا کر سکتے، اور حیوانات اپنے تمام افعال نہیں پورے کر سکتے تھے جس طرح انکی موجودگی میں کرتے ہیں، در ان حالیکہ تصورات ہونے کی بنا پر ان اجزاء کی ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فعالیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے، جو انکی جانب منسوب کیے جاتے ہیں؟ اگر بعض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے پیدا کر دیتی ہے تو تمام اُن نازک اور لطیف عناصر جو انسان یا قدرتی مصنوعات میں ہیں، بعض عبت اور بے سؤ

خیال کرنا چاہیو ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمائی اور تمام پرزے بنائے، اور انکو اس ترکیب سے جڑا کہ اُسکے علم کے بموجب اُن سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہیں، تاہم اس نظریہ تصویریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے، اور یقین کرنا چاہیے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیوں کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن بلا پرزوں کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گزارہ کیے اس نتیجہ کو کیوں نہیں برآمد کر دیتا، اور کیوں گھڑی کے کسی خالی کیم سے یہ کام نہیں نکلتا؟ اور ایسا کیوں ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے میں کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزوں میں بھی اُسی کے مطابق کچھ نہ کچھ غل بایا جاتا ہے، جسکی مرست کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے؟ بعینہ ہی کارخانہ عالم کی گھڑی کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے، جس کا بڑا حصہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے، کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی یہ شکل نکلتی ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا، کہ کارگاہ کائنات کی ان لاتعداد مشینوں اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تفسیل کی جاسکتی ہے، جسکے اندر آرٹ یا صنایع کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی روش سے نہایت موزوں اور حکمانہ استعمالات اور منافع کے لیے بنے ہیں، اور جن سے عالم کے صد ہا حوادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے؟

۶۱۔ ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے، کہ گو قدرت کے انتظامات اور کارخانہ کائنات کے بہت سے پرزوں کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح میں بعض ایسی پیچیدگیاں ہیں جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہیں سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت اور صداقت انتہائی وضاحت اور قوت برہان کے ساتھ بالبداہتہ ثابت کی جاسکتی ہیں، اسلئے یہ اعتراض

نہایت کم وزن رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے کہ خود وہ اصول جو عام طور پر مسلم ہیں اس قسم کی دشواریوں اور پیچیدگیوں سے پاک نہیں۔ کیونکہ انکی بنیاد پر بھی یہ سول ہو سکتا ہے کہ آخر خدا نے چیزوں کی آفرینش میں آلات اور مشینوں کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور چکر والا راستہ کیوں اختیار کیا، اس لیے کہ اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بغیر ان وسائل و اسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزوں کو خلق کر سکتا تھا یہی نہیں بلکہ اگر ذرا دقت نظر سے ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جو لوگ ان مشینوں کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہیں ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صلاحیت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثر کی استعداد نہیں ہے تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا ساثر کر سکیں۔ (دیکھو بندہ ۲) لہذا ان کے وجود کو اس حال میں فرض کرنا (اگر یہ فرض اسکا ثناء جائز بھی مان لیا جائے) کہ ان کا اور ایک احساس نہ ہوتا ہو، ایک صریح عجب اور بے فایت فعل ہے۔ کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے میں جو نفع بتلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ محسوسات انہیں کے آفریدہ ہوتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا کسی اور شے کی جانب منسوب نہیں کی جاسکتی ہے۔

۶۲۔ لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کتنا پڑتا ہے، کہ اگرچہ اجزائے عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لیے ناگزیر نہیں ہے، تاہم چیزوں کو قوانین فطرت کے مطابق کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لیے قطعاً ضروری ہے بعض ایسے کلی قوانین ہیں جو محمولات طبیعی کے تمام سلسلہ میں پھیلے ہوئے ہیں ان کا علم تجربہ کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ انکو جس طرح زندگی کے آرام و زیبائش کے لیے مصنوعات کے طیار کرنے میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی ان سے کام لیتے ہیں، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے جو کسی واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے۔ یا سی کو یوں کہو کہ اس یکسانیت کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفریش میں پنہان ہوتی ہے جیسا کہ شخص کو ان مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے جن میں فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی ہیں۔ یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کار فرمائی میں جسکی خالق پر تربیت پائی کرتا ہے، ایک عظیم الشان اور بین نفع ہے۔ اکتیسویں بند میں واضح کیا جا چکا ہے۔ سمجھتی یہ بات بھی کچھ کم عیان نہیں ہے کہ گو کسی شے کی تخلیق کے لیے اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت اور اجزائی باہمی ترکیب ناگزیر نہ ہوتی تاہم فطرت کے میکائی اور بندھے ہوئے قوانین کے مطابق آفریش کے لیے قطعاً ضروری ہیں۔ مثلاً اس کا انکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے کہ خدا جو عالم کی معمولی رفتار کا قہم اور فرمانروا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے تو بغیر اس کے کہ انڈر ایک پرنزہ بھی جڑا گیا ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن بائیں ہاتھ اگر وہ ان میکائی اصول کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جسکو اُس نے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفریش کے لیے مقرر اور قائم کر رکھا ہے، تو یہ ضرور ہوگا کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام، یعنی پرنزے بنانا، انکو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ ختم ہو لیں، اسی طرح جب ان حرکات میں کوئی اختلاف واقع ہو تو اس کے مقابل میں ان پر زدن میں بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہیے اور جب پر زدن کا یہ نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر ابھی طرح چلنے لگے۔

۲۔ البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صانع فطرت معمولی سلسلہ عمل و اسباب کے خلاف کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے۔ کیونکہ سمولات فطرت کے خلاف اس قسم کے مشیات انسان میں استعجاب و حیرت پیدا کر کے اسکو ذات الہی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مثبتات نہایت نادر وقوع ہوتے ہیں اور نہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب و حیرت آفرین اثران سے زائل ہو جائے اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی ہستی کے منہاسنے کے لیے محیر العقول اور خلاف عادت واقعات کے ذریعہ سے ہکو استعجاب و وحشت میں ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلوں میں ایسے افعال و حوادث کی وسالت سے پیدا کرے جو سراسر سنن فطرت کے پابند ہیں، اور جن کی بناوٹ میں اس درجہ نظم و ترتیب ہے، جو اپنے خالق کی حکمت و فضل کی کھلی ہوئی آیت ہے۔

۶۲۔ بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنے کے لیے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ بندہ میں جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ تصورات یوں ہی اسے میدے اور بے ربط نہیں پیدا ہوتے بلکہ ان کے مابین علت و معلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز اس کے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نظرت کے آلات عمل ہیں جو شیخ کے پیچھے سے درپردہ منصفہ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہیں، اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی تجسس آنکھ لگا سکتی ہے۔ لیکن جبکہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہیں ہو سکتا تو پھر ان میں باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات دہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر اسلج طبعی کی پیدائش میں بالکل معین نہیں ہو سکے، تو پھر مطالبہ یہ ہے کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیوں گئے؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ خدا ہکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کرتا ہے، اور جو اس قدر باتا وعدہ اور صناعتی کے ساتھ مرتب ہیں، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی کہ کُسنے

اس تمام صناعی اور انضباط کی زحمت اگر ایسا کہا جاسکتا ہے (محض بے فائدہ اٹھائی ہو

۹۵۔ ان سب باتوں کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ تصورات کے اس باہمی ارتباط سے

علت و معلول کا علائقہ نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شے کی علامت یا نشانی کو اسی

شے کے ساتھ ہوتی ہے۔ آگ جس کو مین دیکھتا ہوں یہ اُس تکلیف کی علت نہیں ہو سکے

قریب جانے سے پہنچے گی، بلکہ ایک علامت ہے جو اس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے

متنبہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہیں، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی

حرکت یا تضاد کی معلول نہیں ہے، بلکہ اسکی علامت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تصورات

کے مختلف مجموعوں میں مشین کی ایسی صناعی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی جو حروف

سے مرکب لفظوں کی ہے۔ اس غرض کے لیے کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات

کی ایک بڑی تعداد پر ولایت کر سکیں، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتوں میں باہم

ترکیب دیا جائے۔ اور اس مقصد کے لیے کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر

اور مستقل ہو، یہ لازمی تھا کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جائے

ایسا کرنے سے ہم کو اس قسم کے ہزاروں معلومات بہم پہنچتے ہیں کہ فلان فلان افعال سے

کن نتائج کی توقع رکھنی چاہیے، اور فلان فلان تصورات کو ذہن میں تسبیح کرنے کے لیے

کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہیں۔ نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے جو ہر لکھ

ہم مراد دیتے ہیں کہ اجسام کے اندرونی اجزاء کی شکل، بناوٹ اور مشین جانچ لینے کے بعد

ہم انکے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کر سکتے ہیں، خواہ یہ اجسام

قدرتی ہوں یا صناعی۔

۹۶۔ ہذا پر بالکل واضح ہے کہ جو چیزیں نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل

نا قابل تشریح ہیں، اور جن سے طرح طرح کے حالات میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انہیں کو اگر ہم اپنے علم و سمجھ کا ہی کے علائم یا نشانیوں کی نظر سے دیکھیں، تو نہایت مستول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور صالح فطرت کی اسی زبان کے (اگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہیں) سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبیعی فلاسفہ کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیے۔ نہ کہ مادی علل سے اشیاء کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذنان کو اس حقیقی مبدا و فعال اور برتر حکیم روح سے جبرہاری زندگی، حرکت، اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگاد بنا رکھا ہے۔

۹۷۔ بارہوان اعتراض شاید یہ کیا جاسکتا ہے کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہو سکتا، جو بے حرکت ہے جس متدھوس، متشکل اور متحرک جو ہر ہو، جسکو فلاسفہ مادہ کہتے ہیں، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہیں بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی میں خدا اپنی شہیت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں وجود مادہ کو ممکن مان لینے میں کیا تباہی

سہ برکھ کے نزدیک حوادث علم میں علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہیں ہے، بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم اس طرح انتہا کرتے ہیں جس طرح کسی۔ ہاں کے الفاظ سے انکے مدلولات کا حالانکہ لفظ اور اس کے مدلول میں کسی طرح کا لزومی علاقہ نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ جن چیزوں کو علی العموم قوانین فطرت کہاجاتا ہے ان کو وہ رہنمائی کے محض مدائم و ثنائیات ثابت کرتا ہے جیسے لفظ مقام ہم کے سمجھنے کیلئے مدائم و ثنائیات ہیں جو مکان نام وہ سان لی رکھتا ہے،

اُسکے جواب میں 'مین' اولاً تو یہ کہتا ہوں کہ اعراض کا بے جوہر کے مندرجہ کرنا جوہر کے بے اعراض فرض کرنے سے کم ہل نہیں ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے کہ اچھا ہم قبول کئے لیتے ہیں کہ یہ معلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہاں مانا جائے؟ کیونکہ اس پر توافق عام ہے کہ ذہن میں اس کا وجود نہیں، ساتھ ہی یہ بھی کچھ کم قطعی نہیں کہ کسی مکان میں بھی یہ موجود نہیں، اسلئے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن میں موجود ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا۔ لہذا اب صرف یہ صورت رہ جاتی ہے کہ سرے سے یہ کہیں نہیں موجود ہے۔

۶۸۔ مادہ کی یہاں جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، 'اؤڈرا' کی جانچ اور تفتیح کریں۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے نہ تو کوئی نفل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو بے حرکت سبب حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے یہی معنی ہیں، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس میں بجز محلیت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزاء سبھی ہیں۔ ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ باوصف محل ہونے کے کوئی شی اس کے ساتھ قائم نہیں، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف حدیث کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے۔ مگر تم کہو گے کہ اس سے کیا ہوتا ہے ہم تو صرف اتنا کہتے ہیں کہ یہ ایک نامعلوم سبب کی حیثیت رکھتا ہے، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے۔ اب اگر یہ معلوم ہو جاتا، تو جھکو بڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لیے کسی ایسی شے کی موجودگی کے کیا معنی ہیں جو نہ حس سے قابل ادراک ہے، نہ عقل سے، نہ ہمارے ذہن میں کوئی تصور پیدا کرنے

لے علت میں اور اس میں فرق یہ ہو کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہو، مثلاً سانپ کا پاؤں کے نیچے پڑنا اور نہ کالٹنا، انگریزی میں OCCUSION استعمال کیا گیا ہے، اگر درمیان سبب سے بہتر کوئی لفظ نہیں ملتا۔ غیر لازم کی تید چاہیے اور بڑھالو۔

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی استعداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے، اور نہ کسی مکان میں پائی جاتی ہے یہ الفاظ یعنی موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائیں جس طرح تھے یہاں استعمال کیا تو یہ قرائن کے کوئی ایسے بجز اور بہت عجیب و غریب معنی ہیں، جن کے سمجھنے سے مین قاصر ہوں۔

۹۹۔ نیز ذرا اسکی بھی جانچ کرنی چاہیے، کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ روزمرہ کے استعمال زبان سے جہاں تک مین اخذ کر سکتا ہوں، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی شے کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے۔ لیکن جب لفظ مذکورہ بالا تعریف واسطے ماوہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی نہیں لے جاسکتے۔ کیونکہ ماوہ کو منفصل اور عدیم الحرت کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہیں ہو سکتا۔ نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابل حس بھی ہے، اس لیے دوسرے معنی میں بھی۔ مثلاً جیسے انگلی کا جلتا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب نہ جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہیں قرار پاسکتا۔ لہذا اب ماوہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی میں مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہیں۔

۱۰۰۔ تم شاید یہ کہو گے کہ گو، بگو، ماوہ کا احساس نہیں ہوتا، تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے۔ اسکے لیے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے۔ کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ چونکہ تمدن ذات مشاہدہ کرتے ہیں، کہ ہمارے احساسات ایک مرتبہ و مرتبہ اسلوب سے ذہن میں نقش ہوتے ہیں، اس لیے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی

آفرینش کے لیے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہیں۔ یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل میں مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور متاثر جز موجود ہوتا ہے۔ مادہ کے یہ اجزاء اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن میں تصورات کی تحقیق نہیں کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہائے لیے قطعاً ناقابل اور رک ہیں، تاہم خدا کے لیے جو ان کا دراک رکھتا ہے، یہ ایسے سبب غیر لازمہ کا کام دیتے ہیں، جو اس کے پیش نظر رکھتے ہیں کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن میں نقش کرے، تاکہ چیز دن میں ہمیشہ انقباض اور یک رنگی قائم رہے۔

۱۰۔ میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اور بیان کیے گئے ہیں اس کے بعد اب کسی ایسی شے کے وجود کا سوال نہیں باقی رہتا، جو روح اور تصور یعنی درک اور اوراک سے منفصل اور باہر ہو، بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن میں ایسے تصورات نہیں ہیں (جن کے تعلق میں نہیں جانتا، کہ کس قسم کے ہیں) جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہوں جن سے اس کو معلوم ہو، کہ کیونکر ہمارے ذہن میں احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت میں پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جس طرح ایک بچہ کو موسیقی کے علائم و اشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا محسوس پیدا کرنے کی ہدایت مل جاتی ہے جس کو شہر یا غنہ کہتے ہیں، گو جو لوگ سنتے ہیں ان کو ان علائم و اشارات کا احساس نہ ہوا اور ان سے بالکل نااہل ہوں۔ لیکن مادہ کا یہ مفہوم (جس کے سوا کوئی اور سمجھ میں آئے) واما مفہوم نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے میں نہیں اخذ کر سکتا، جو پر مذکور ہوئی، اس درجہ دہی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہیں۔ علاوہ بریں یہ لحاظ نتیجہ کے یہ غرض ہمارے اس پیش کردہ نظریہ کے، کہ کسی بے حس اور غیر محسوس چہر کا وجود نہیں، خلاف نہیں پڑتا۔

۷۲۔ اگر ہم اپنے احساسات کے مضبوط اور یک رنگی کو عقل کی روشنی میں دیکھیں تو ان سے ہم اُس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہ اخذ کریں گے، جو ان کو ہمارے ذہنوں میں پیدا کرتی ہے، لیکن بس اس سے زیادہ ہم اُن سے کوئی اور نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہیں نکال سکتے۔ میں کہتا ہوں کہ میرے لیے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کے لیے کافی ہے۔ باقی رہا ہے جس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزوں کا میں احساس کرتا ہوں ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جس کو اس سے ذرہ بھر بھی علاقہ ہو یا جو اسکے وجود و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو۔ اور میں یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گا اگر کوئی شخص نیچر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کر دے۔ مادہ اسکے وجود کے لیے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ میں خیال کرتا ہوں کہ مادہ کی حیثیت یہی سے متعلق، یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لیے تو کسی شے کا سبب نہیں۔ رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات میں خدا کے لیے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے۔ اس دعویٰ کی بھی جتنی حقیقت ہے، اسکو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہیں۔

۷۳۔ بیان اُن محرکات پر کسی قدر غور کر لینا، با محل اور مفید ہے، جنہوں نے انسان کو جو ہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا۔ کیونکہ اس سے ہم کو نظر آ جائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور اندام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصہ اعتقاد کو دائل کر سکیں گے جسکی بنیاد ان محرکات پر تھی۔ سب سے اوّل یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ، صفات محسوسہ یا اعراض فانی سے باہر موجود

ہیں۔ اور اس بنا پر یہ ضروری ہو، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جو ہر مانا جائے، جس میں یہ موجود ہوں، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس کے بعد یہ تدریج لوگوں کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا، کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہیں، چنانچہ انہوں نے اس محل یا جو ہر مادی کو ان صفات سے سہرا کر لیا، اور صرف "ذاتی صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا۔ جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لیے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی۔ لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہر کو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم میں یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اس کا وجود ناممکن محض ہے۔

۴۔ لیکن اگر خورد مادی میں اس بات کو مان بھی لیں کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لیے جب یہ فرض جاتی رہی، تو قدرتا اور بلا کسی ربا کے اُس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہیے، جو اس پر مبنی تھا۔ تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے نہیں بقاء، اسی لیے جب اصل شے ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اسکو خدا جانے ہستی، بسبب وغیرہ کن کن غیر متعین مفاہیم کے لیے ہم استعمال کرتے ہیں جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس میں کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہیں۔ کیونکہ جس حد تک ہمارا

۱۔ صفات ثانوی اور صفات اولیٰ کو ملے الترتیب صفات عری اور صفات جوہری بھی تسمیہ کیا جاسکتا ہے، تفویض لاک کی ہے

تعلق ہے یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات و خیالات کی نسبت جانتے اور اورک کرتے ہیں، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقل ہوتے رہتے ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ ان سے کسی بے حرکت، بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیوں کر نکالا جاسکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کریں کہ ایک ازہم بے نیاز ذات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے کے لیے کسی بے جان، بے حرکت شے کی رہنمائی کی محتاج ہے؟

۵۵۔ جمود و تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ ماسف انگیز مثال ہے کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ ماسلوک الحقیقت شے کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الہی سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور پھینک دیتا ہے۔ لیکن ہم اعتقاد مادہ کی حفاظت میں چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کریں، ایمان تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی تیج کرتے ہیں، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لیے تخیل کو پوری ڈھیل دیکر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دینا، تاہم اس ساری کوہ کنڈی کا حاصل صرف اتنا نکلتے گا کہ خدا کے ذہن میں کچھ نامعلوم تصورات موجود ہیں، کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہیں، تو وہ صرف اسی قدر ہیں، اور یہ حقیقت کسی واقعی شے کے لیے نزاع نہیں ہے، بلکہ محض نام یا لفظ کے لیے۔

۵۶۔ لہذا اب میں اس پر نہیں جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن میں ہیں، اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر باریں ہم

ایک بے ذہن جو ہر امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حسیہ کے محل کے وجود پر قائم رہے ہو تو بسم اللہ میرے نزدیک تو یہ صراحتاً ناممکن ہے کہ ایسی کوئی شے موجود ہو۔ کیونکہ ان صفات کا کسی جہں جو ہر میں پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک بین تناقض ہے۔

۷۷۔ لیکن تم یہ کہو گے کہ گو امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات و اعراض جنکو ہم محسوس کرنے میں، ان کے لیے کوئی بے ذہن محل نہ ہوتا ہم یہ ممکن ہے کہ ایک جہں حرکت اور غیر مدرک جو ہر یا محل بعض دوسرے یہ صفات کے لیے پایا جاتا ہو، جو ہر کے لیے اسی طرح ناقابل فہم ہیں، جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لیے رنگ، کیونکہ ہم ان کے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہیں رکھتے۔ اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہم کو ان کے وجود میں اس سے زیادہ شبہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو اگر کسی آنکھیں کھول دی جائیں، روشنی اور رنگ کے وجود میں ہو سکتا ہے۔ میرا جواب اولاً تو یہ ہے کہ لفظ مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اس کے وجود و عدم سے بحث نہیں، کیونکہ ہم کو اس سے کچھ سرور کا رہی نہیں ہے۔ اور مجھ کو ایسی شے کے لیے جھگڑنے میں کوئی فائدہ نہیں نظر آتا، جسکی نسبت ہم کو نہیں معلوم کہ کیا ہے اور کیوں ہے۔

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور نئے تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا۔ اور اس وقت ہم ان کے کسی غیر مدرک محل میں موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کیا چکی ہے۔ صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے ما سوا کوئی شے نہیں ہیں جن کا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن میں ہے۔

یہ دعویٰ نہ صرف اُن تصورات کے لیے صحیح ہے جن سے ہم سر درست وقت ہیں بلکہ عام ممکن تصورات کے لیے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہوں۔

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کر سکتے ہو کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لیے کوئی ثبوت نہیں؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہیں بنا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شے کی تشریح نہیں کر سکتے یا یہ تک تصور نہیں کر سکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے اور محض محل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے کوئی تناقض نہیں رکھتا۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تنصیص سے شدید شکات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ میرا جواب یہ ہے کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر چاہے جس طرح انکو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو کہ دُور دُور سات ہوتے ہیں بشرطیکہ یہ اعلان کرو کہ ان لفظوں کو تم معمولی معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی شے کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو، جس کو تم نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ ایک بے حرکت بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے۔ اور ہم اس دوسرے جملہ سے اُسی قدر سمجھیں گے جتنا پہلے سے۔

۸۰۔ جبکہ آخری اعتراض تمہارا یہ ہو سکتا ہے کہ اچھا اس میں کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعویٰ داخل کرتے ہیں، اور صرف اس پر قائم رہتے ہیں کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر متدہ ہے، اور کسی مکان میں موجود

نہیں ہے، کیونکہ تم یہ کہو گے کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، بے ہمتی یا کسی اور ایجابی یا ضافی مفہوم پر وارحکے جاسکتے ہیں، انکی مادہ کی اس سببی تعریف میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس میں کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ' کو اسی مفہوم میں استعمال کرو جس میں لوگ لاشی کو استعمال کرتے ہیں، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ میں ان دونوں لفظوں کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے۔ اس لیے کہ جب میں اس تعریف کے اجزاء پر عجوبہ یا انفراد اتوجہ سے غور کرتا ہوں، تو جو اثر یا مفہوم ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہیں ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے۔

۸۔ شاید تم یہ جواب دو گے، کہ مذکورہ بالا تعریف میں ایک ایسی شے داخل ہے جو مادہ کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کوئیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم۔ میں مانتا ہوں، کہ بے شک، جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہیں، وہ اس طرح باتیں کرتے ہیں، کہ گویا واقعتاً وہ ایک تصور رکھتے ہیں، جو مجرد ترین اور انتہائی کلی تصور ہے۔ اور جو میرے لیے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے۔ البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں، کہ روح یا نفس کی بہت سی ایسی مختلف الدرج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہیں، جنکی قوتیں، تعداد اور دست و درون کے خاٹ سے ان قوتوں سے فائق ہیں، جو میری بہت سی کے خالق نے مخلوق کی ہیں۔ اور محض اپنے ذاتی چند محدود، اور تنگ منقاد حسنی بساط پر ان تصویات کے قیاس اور فیصلہ کا عوسے جو برتر میں روح کی ان تھک قوت مختلف النوع نفوس پر نقش کر سکتی

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور تخمین ہے۔ کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اُس قدر مختلف ہوں، جتنا رنگ آواز سے ہے۔ لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل میں اپنی نعم کے نقص و تصور کا چاہے جتنی آمادگی اور استعداد سے اعتراض کریں، پھر بھی ذہن اور تصور، مدد اور ادراک سے بھرپور علیحدہ ہستی، یا وجود کا دوسرے میں گمان کرتا ہوں کہ ایک صریح تناقض اور تضاد کا کھیل ہے۔

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم اُن اعتراضات پر بھی غور کر لیں جو مذہب کی جانب سے مکانا ہمارے اصول پر کئے جاسکتے ہیں۔

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گواہ جام کے ذاتی وجود کے لیے جو دلائل عقل سے ماخوذ ہیں، وہ برہان کی حیثیت رکھتے ہیں تاہم صُحُفِ مقدسہ اس باب میں اس قدر واضح اور صاف ہیں، کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان و اذعان کر لینے کے لیے بالکل کافی ہیں، کہ اجسام فی الواقع موجود ہیں اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شے ہیں۔ کیونکہ کتاب مقدس میں ایسے بے حساب واقعات مذکور ہیں، جو بدراستہ لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی جس میں یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عادی مفہوم میں یا بمعنی سمجھ کر استعمال کئے گئے ہیں، اُن میں سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرج گیری کا خطرہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ان چیزوں کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جو اہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عیسائے مفہوم لیا جائے، ہمارے اصول کے خلاف نہیں۔ اور شاید تصورات احقائق و حقیقات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے (نہ ۲۹-۳۰-۳۱-۳۲ وغیرہ دیکھو) رہا نلاسفہ کا مادہ یا خارج

از ذہن اشیا کا وجود، تو میں خیال کرتا ہوں، کہ ان کا صحائف میں کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔

۸۳۔ دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزوں کا وجود ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا سب کو تسلیم ہے

کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس

حیثیت سے ولالت کریں جس حیثیت سے ہمارے ان کا علم و ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہ

بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں ان میں اور زبان کی اہمیت

و صحت استعمال میں کوئی تعارض نہیں، اور ہماری روزانہ کی گفتگو میں خواہ وہ کسی قسم

کی ہو، بھانٹک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہیں پڑتا، لیکن جو کچھ ہم اپنے بچے اور مرشد

میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ کہتے ہیں، ان سے یہ تمام باتیں اس درجہ واضح

اور شقیق ہو جاتی ہیں، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے۔

۸۴۔ تاہم، مثال الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات

کی غفلت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ عصائے موسیٰ کی نسبت، ہم کو کیا سمجھنا چاہیے؟ کیا یہ

حقیقتاً سانپ نہیں ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والوں کے تصورات کا رد و بدل تھا؟ اور

کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلائے والے نے قانا کی دعوت دینے میں

اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا، کہ مہمانوں کی بصارت، شامہ اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر دیا، کہ

ان سب کے اندر میں می کا محض ایک تصور پیدا کر دیا، یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی

کہا جاسکتا ہے، جنکو اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور القباس جو اس

سمجھنا چاہیے۔ میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں، کہ نہیں جھساؤ، قسمی سانپ بن گیا تھا، اور پانی

لے قانا میں کسی شادی کے موقع پر ہی گھٹ گئی۔ مسیح نے شکون میں پانی بھرا دیا، جو پی بن گیا۔ دیکھو و حنا

واقعی سے۔ اور یہ بات بندہ ۳۴ اور ۳۵ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق
 وعادی کے متناقض نہیں ہے۔ بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی مسئلہ اس قدر شرح و بسط کے ساتھ بار
 بار دہرایا جا چکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریاں لاحق ہو سکتی ہیں، ان کا جواب سابق مباحث
 سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہاں اپنے محل پر اسکی تشریح و
 تفصیل پڑھنے والوں کی فہم کی ہتک ہے۔ صرف اتنا کہتا ہے کہ دسترخوان پر جو لوگ
 موجود تھے، اگر انھوں نے مٹی رکھی، سو لکھی چکھی، اور پی، اور اسکے تمام اثرات محسوس کئے،
 تو میرے نزدیک اس کے واقعی کے ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ مختصر یہ کہ معجزات کی
 واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردد کی گنجائش نہیں، بلکہ اسے
 مقبول عام اصول کی بنا پر ابدیہ طرح کے اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں، اسلئے ہمارے
 اصول بجائے معجزات کے مخالفت کرنے کے دراصل موافق ہیں۔

۸۵۔ ان تمام اعتراضات کو میں نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی میں
 پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور اپنایا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان کے
 نپٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

ان میں سے بعض تو پہلی ہی نظر میں سامنے آ جاتے ہیں، مثلاً وہ متعدد دقتیں
 اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی جہتیں صرف کی جا چکی ہیں، فلسفہ سے کلیۃً
 خارج البلد ہو جاتے ہیں۔ جو جسمی میں فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہیں، ما وہ لائی نہایت
 منقسم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے۔ یہ اور اسی قسم کی ادھتقیات
 ہر زمانہ میں فلاسفہ کی غیر منقطع تفریح اور دلچسپی کا سرمایہ ہی ہیں۔ لیکن چونکہ ان تمام سوالات و
 تحقیقات کا سارا دار و مدار مادہ کے وجود پر تھا، اسلئے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اسی طرح مذہب و حکیات (مائنس) کے لیے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فوائد ہیں، جنکا مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہو سکتا ہے۔ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آدیکار۔

۸۶۔ جو اصول بتے پیش کئے ہیں ان کی رو سے قدرتا تمام معلومات انسانی کی تحلیل و عنوانات میں ہو جاتی ہے، یعنی تصورات اور اذہان جنہن سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کریں گے۔

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزوں کو لو۔ ان چیزوں کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک، اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیوں میں ہم مبتلا رہے ہیں جسکی وجہ صرف محسوسات کا دھرا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن میں ہے دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، مگر یہ غیر مدرک چیزیں نفس ادراک ذہن سے علاوہ، اپنا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہیں۔ یہی خیال جسکے متعلق ثابت کیا جا چکا ہے، کہ محض بے بنیاد اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے۔ کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے، جس حد تک وہ ان موجود فی الخابج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا کہ وہ کبھی یہ نہیں ذکر کریں کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے۔ کیونکہ اسکے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ جن چیزوں کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کے مطابق ہیں یا نہیں، جنکا حس و ادراک کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور جو ذہن سے باہر موجود ہیں؟

۸۷۔ رنگ، صورت، حرکت، استداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان کا مل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں۔

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات زمین سے باہر ہیں اور یہ چیزیں محض انکی
 فعل و تشبیہ ہیں، تو پھر لامحالہ تشکیک میں مبتلا ہو جانا پڑتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم ضرور
 ظواہر کو جانتے ہیں، اندک چیزوں کے حقیقی صفات کو۔ اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد
 شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کا جانا ہمارے لیے ناممکن محض ہے، ہم
 خالی اس نسبت یا علائقہ کو جان سکتے ہیں جو ان کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے۔
 اس اصول کی بنا پر چیزیں تو اپنی جگہ پر جیسی ہیں ویسی ہی رہتی ہیں، البتہ ہمارے تصورات
 بدلتے رہتے ہیں، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات میں سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ
 ہے یا یہ کہ سرے سے ان میں سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہیں، ہماری قدرت
 سے باہر ہے۔ لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے دیکھتے سنتے اور محسوس کرتے ہیں اسکی بساط ایک
 بے بنیاد و ہم و خیال سے زیادہ نہیں رہ جاتی جسکو حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں۔
 یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیاء اور ان کے تصورات
 دو مختلف چیزیں ہیں، اور یہ کہ اول الذکر زمین سے باہر اور بغیر ادراک کئے ہوئے
 موجود ہیں۔ اس بحث کی کسی قدر تفصیل کر کے یہ ثابت کر دینا نہایت آسان کام ہے
 کہ ہر زمانہ کے شکیکین کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے۔
 ۸۸۔ جب تک ہم غیر مدرک چیزوں کی جانب نفس نہ گئے اور اک کے سوا کسی اور
 واقعی وجود کا اکتساب کرتے رہیں گے، اسوقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شے کی
 ماہیت کا ثبوت و شہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے
 موجود ہونے تک کا پتہ نہیں لگا سکتے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ
 نہیں رہا، وہ زمین و آسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجماع تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر بے بس ہیں کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہیں حاصل کر سکتے۔ لیکن یہ سارا شک و شبہ جو ذہن کو گمراہ اور پراگندہ کرتا ہے اور قلعہ کو دنیا کی نظروں میں مضحکہ خیز بنا دیتا ہے انا قاتنا ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کریں کہ اپنے لفظوں کو بامعنی کریں اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہیں، اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دیں۔ لیکن میرے لیے تو ان چیزوں میں شک کرنا بجا کا واقعہ جو اس سے ادراک کرتا ہوں اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود میں کرنا۔ کیونکہ جب یہ مان لیا گیا کہ کسی غیر مد رکشی کا وجود اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھل ہوا تناقض ہے کہ کوئی چیز جسکو ہم اس وقت حائضہ میں یا بصر سے ادراک کر رہے ہیں، وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو۔

۸۹۔ حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لیے جو تشکیک کے حملوں کے سامنے پیر ہو سکے، کوئی شی اس سے زیادہ اہم نہیں ہے کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے کر لیا جائے کہ لفظ 'شی' حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ جب تک ان لفظوں کے معنی نہ متعین ہو جائیں، اس وقت تک اشیاء کے حقیقی وجود کے بارہ میں روتا، یا اسکی نسبت کچھ جاننے کا اور عارضی لغو اور بے نتیجہ ہے۔ شی یا ہستی نام عالم کی چیزوں کے لیے ایک ہمگیر نام ہے، جسکے اندر در بالکل متنازع اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذمان اور تصورات داخل ہیں، جنہیں بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہیں۔ مقدم الذکر فاعل اور ناقابل انقسام (ناقابل فساد) جواہر ہیں، اور سوخر الذکر بے حرکت اور سر علی الزوال یا

سے دوسرے ایشیوں میں یہ لفظ نہیں ہیں۔

قائم بالغیر چیزیں ہیں جو بذات خود نہیں موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم و موجود ہیں۔ ہم کو اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے اذہان کا محض استدلال سے۔ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ ہلوگ اپنے اپنے اذہان یعنی نفوس یا فاعل ہستیوں کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہیں لیکن یہ علم یا درک صحیح معنی میں تصور نہیں ہے۔ اسی طرح ہم اشیاء یا تصورات کے باطنی علائق کو بھی جانتے یا انکا درک رکھتے ہیں۔ لیکن یہ علائق خود تصورات یا اشیاء سے اس حیثیت ممتاز اور الگ ہیں کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک تصورات، اذہان اور علائق سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے اور ب کی سب بحث و گفتگو کا موضوع ہیں، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو تسامحاً ہر اس چیز پر دلاتے کے لیے وسیع کیا جاسکتا ہے، جسکو ہم جانتے یا جسکا کسی طرح کا درک رکھتے ہیں۔

۹۰۔ ہم اس کے منکر نہیں کہ جو تصورات حواس پر منتقل ہوتے ہیں وہ حقیقی چیزیں ہیں یا حقیقتہً موجود ہیں۔ لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہیں کہ وہ تصورات ان ذہنوں سے باہر موجود ہو سکتے ہیں، جو ان کا ادراک کرتے ہیں یا یہ کہ وہ ذہن سے باہر موجود چیزوں کی نقل و شبیہ ہیں۔ کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مدرک ہونا ہی اسکی ہستی ہے اور

اسے بند کا یہ حقہ کہ اور دوسرے اندیش میں اضافہ کیا گیا ہے جیسا کہ اسنے اور جگہ بھی درک و تصور میں تشریق کرتے وقت کیا ہے مثلاً بند ۱۴۴۔

۱۴۵ تصور (آئیڈیا) اور درک (موشن) میں برکت جو کچھ تقریباً کرنا ہے اسکا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک سے کسی شے کا علم بوجہ مامراد ہے یعنی لفظ کے معنی مراد ہی کا سمجھ میں آجانا، بے اس کے کہ شے مراد کا ذہن میں کوئی بندھا ہوا تصور یا مثال حاصل ہو۔ دیکھو بند ۱۴۴۔

۱۴۶ معنی تصورات کے باطنی علائق کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہو سکتا ہے۔ صاف مطلب سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ کیا ہے۔

ایک تصور تصور کے سوا کسی اور شی کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ حواس سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انکو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی کہا جاسکتا ہے کہ ان کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر عکس کر دیتی ہے۔ اسی طرح اشیاء حسی ایک اور مفہوم میں بھی خارج از ذہن کہی جاسکتی ہیں یہی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن میں موجود ہوتی ہیں مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں تب بھی وہ چیز میں موجود ہو سکتی ہیں جنکو میں دیکھتا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن میں۔

۹۱۔ یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے اس سے حقائق اشیاء کی نفی یا استحقاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے کہ امتداد حرکت یا بالفاظ واحد تمام صفات حسی کسی محل کے محسوس ہیں، کیونکہ وہ بذات خود نہیں موجود ہو سکتے۔ ساتھ ہی جن اشیاء کا حس سے ادراک ہوتا ہے انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے کہ انہیں صفات محسوسہ کے مختلف مجموعوں کے سوا کچھ اور نہیں ہیں، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہیں ہو سکتیں۔ یہاں تک تو سب کا اتفاق ہے بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذات وجود کا انکار کرتے ہیں جو کسی جہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت میں سے ہم کسی شی کو حذف یا منہا نہیں کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے مجرم ہیں۔ صرف اختلاف اس قدر ہے کہ ہمارے نزدیک وہ بے ذہن چیزیں جنکا علم حواس سے ہوتا ہے، انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی وجود نہیں اور اسی لیے ان غیر متبدل اور ناقابل انتظام اجزاء یا نفس کے علاوہ اجزاء پر منحصر ہیں اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہیں کسی اور جوہر میں یہ نہیں موجود ہو سکتیں، لیکن خلافت حای آدمی کی طرح اسکے قائل ہیں کہ یہی صفات، ایک بے حرکت امتداد اور غیر مددک جوہر

کے ساتھ قائم ہیں جسکو وہ مادہ کہتے ہیں، اور جسکی جانب وہ ایک ایسی طبیعت وجود کا انتخاب کرتے ہیں جو تمام زمی ادراک ہستیوں سے باہر اور بلا کسی ذہن کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاد ہے اور اس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جسمیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان جواہر جسمیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانیں بھی۔

۹۲۔ کیونکہ بطرح مادہ یا جوہری کا اعتقاد تشکیک کا اصلی عمود اور سارا راس ہے، جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہیں، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی قاجرانہ عمارتیں بھی اسی اساس پر اٹھائی گئی ہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال گئی ہے کہ عہد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ جن میں خدا کے ماننے والے تک شامل ہیں مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریک ازلیت جانتے ہیں۔ یہ جوہر مادی ہر زمانہ میں ملاحظہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے، اسکی تفصیل بیان غیر ضروری ہے۔ انکے تمام پر عظمت و سمیت نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اتنا ہیں، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، بیان تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہیں رہتا کہ ملاحظہ کے ہر جہتیت فرقہ کے نویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے۔

۹۳۔ رہا قاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پر مبنی اثر اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابل خساد سمجھ کر ان نظامات کے حاملین آسانی کے ساتھ سمجھیں جانا، جو انکے سیلانات کے موافق و ملائم ہیں، اور چیزوں کی بنا و بسا اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ سچا ہے اسکے تمام موجودات کی اصل اور جڑ ایک قائم بالذات بے عقل اور غیر مدد رک جوہر کو جانتا۔ اور ان لوگوں کی باتوں پر کان دھرتا جو رہبانیت یا احوال عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہیں، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو گورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجہ کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں بالکل قدرتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف میں خیال کرتا ہوں، کہ بہتر اصول اور نظامات کے لوگ یہ جانتے ہیں کہ مذہب کے دشمن غیر مدک مادہ پرستے ہیں، اور ہر چیز کو اسی میں داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر میں لگے رہتے ہیں۔ یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گے، کہ اب یہ اعدائے مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہیں، اور اس واحد قلعہ سے نکال دیے گئے جسکے باہر ایک پورٹل اور ٹائیس کے پیرو اپنے ادعا کے لیے یہ تک کا سہارا نہیں رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہیں۔

۹۴۔ غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد نہ صرف ملاحد اور جبرے کے لیے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار ہے۔ اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند سورج، ستارے وغیرہ جی چیزیں محض انکے ذہنی احساسات ہیں، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہیں، تو کچھ شک نہیں کہ وہ خود اپنے تصور کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے۔ بلکہ ان کی تعظیم و نیاز مندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزوں کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے۔

۹۵۔ ہمارے عقائدات میں اسی مہل اور نامقول اصول کی آمیزش نے عیسائیوں کے لیے کچھ کم دشواریاں نہیں پیدا کر رکھی ہیں، مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو، کہ اسے

لے ایکورس قدیم زمانہ کا یعنی یونانی دور کا مشہورادی ہے، اور اب اس عہد جدید کے ماہین کا کتنا چاہیے
سر کرتا۔

فرقہ سوشینیہ نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہیں، لیکن کیا ان میں سے کوئی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہوتی جسم کے فرض پر نہیں ہے، یعنی یہ کہ جو جسم اپنی شکل یا صفت محسوس کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن بر لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو آزاد و جسکی ذات دہریت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہیں یعنی وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے، پھر دیکھو کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح میسج اور ناجور ہو جاتے ہیں۔

۹۶۔ مادہ کو کائنات کے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام بن شککانہ اور فاجرانہ خیالات، چوندھیادینے والے سوالات و اعتراضات کو بہالجاتا ہے جو ہوتنہن اور خلافت دونوں کی راہ کے لیے خارین، اور انسان کے لیے، اس قدر بے سود ہیں کہ اسکی بیخ کنی کے لیے جو دلائل ہنے پیش کئے ہیں اگر وہ ناکافی بھی ہوں (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا بین اور قطعی ہے) جب بھی محکومین ہے کہ علم امن اور مذہب کے درست رکھنے والے بھی چاہیں گے، کہ کاش یہ کافی ہوں۔

۹۷۔ محسوسات کے وجود خارجی کے عتیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ میں دشواریوں اور لغزشوں کا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے، یعنی تصورات مجروحہ کا مسئلہ، جسکی مقدمہ میں تفصیل

۱۰۔ یعنی یلیو سوشینس اور فاشو سوشینس کے اتباع۔ یہ دونوں ٹلی کے باشندے تھے، سو اہوین صدی میں ۴۴ سال آگے چھے پیدا ہوئے۔ یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے منکر تھے۔ متعصب عیسائی انکو لمحہ و بدین کہتے تھے۔ لیکن دراصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا تکلمین کی تھی۔ متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید و شبلی کی حیثیت رکھتے تھے۔

گذر چکی ہے۔ دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزیں جسے ہم اچھی طرح مانوس اور جھک پوری طرح جانتے ہیں جب ان پر بھر جھٹیت سے غور کرنا عجیب و غریب دشواری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہ جاتی ہیں۔ زمان، مکان، اور حرکت کو جب جزئی اور مشخص حیثیت سے لوتو یہ ایسی چیزیں ہیں جنکو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزیں جب کسی عالم الہیات کے ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں تو اتنی غرور اور قوت ہو جاتی ہیں کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ تمکو فلان وقت فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو سکے یہ نہ سوچنے لگے گا کہ ان لفظوں کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ اس خاص وقت درجہ یا اس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے میں جسکے ذریعہ وہ وہاں تک پہنچے گا اس کو ذرا بھی زحمت نہیں لیکن اگر زمانہ تمام ان خاص خاص افعال و تصورات سے جو دن کو مختلف حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، الگ کر کے خالی اترار دو جو یا بعد در در کے لیے استعمال کیا جائے تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے میں چوڑھیا جائے گا۔

۴۰۔ میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمانہ کا ایسا بیض تصور قائم کرنا چاہتا ہوں، جو میرے تصورات ذہنی کی بہیم آمد و رفت سے بجز ہو، جو برابر بتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لائیل جید گیون میں گرفتار ہو جاتا ہوں۔ اصل یہ ہے کہ میں ایسے زمانہ کا سرے سے کوئی تصور نہیں رکھتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر الہایتہ قابل تقسیم ہے، اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہیں کہ جھکوائی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرتا پڑتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ آدمی

۱۔ ایسے کہ جب زمانہ الی نہایتہ منقسم ہے تو حال اس کے اجزائی تقسیم بھی تھا ہی نہیں ہو سکتی۔ لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن، اٹھارہ اجزائی پر مشتمل ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلا شعور، ان گنت قرون اور ذرات کو طے کر چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے، کہ ہر لمحہ وہ نشا ہوتا رہتا ہے۔

کہا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لاتعداد قوتوں کو بلا شور ملے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونوں باتیں برابر درجہ کی نو معلوم ہوتی ہیں۔ لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے بھر دیا اور ہمارا کوئی شی نہیں ہے جس سے لازم یہ آتا ہے کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ بخین تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے با دیگر آتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے، اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات میں تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو میں یقین کرتا ہوں کہ یہ کام اسکے لیے آسان نہ ہوگا۔

۹۹۔ بس اسی طرح جب ہم امتداد اور حرکت کو تمام دوسرے صفات سے مجزہ کر کے بذات خود انھیں پر غور کرنا چاہتے ہیں، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ہم طرح طرح کی گمراہیوں اور بے اعتدالیوں میں بھنس جاتے ہیں جن سب کی بنیاد دوہری تہذیب پر ہے؛ کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ شہا امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجزہ کیا جاسکتا ہے، ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اسی کی خود محسوسیت یا اور ایکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذرا سوچے گا، وہ کچھ کہتا ہے، اسکے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اسکو اعتراف کرنا پڑے گا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور جھپتی ہونے میں یکساں اور ساری ہیں، ایسے امتداد اور رنگ و وزن کا وجود فقط ذہن میں ہی ہے، اور ان احساسات ذہنی کی اہلین صرف کسی دوسرے ذہن ہی میں موجود ہو سکتی ہیں نیز یہ کہ جن چیزوں کا واس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہیں مختلف

احساسات کا ایک مجموعہ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے) باہم آمیختہ مجسم شی ہوتے ہیں، جن میں سے کسی کا بھی بغیر احساس کیے ہوئے موجود ہونا نہیں فرض کیا جاسکتا۔

۱۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شی کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیسا ہے، لیکن تمام

جزئی خوشیوں سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزوں سے جدا کر کے نفس اچائی کا مجرد تصور پیدا

کرنا، ایک ایسی شی ہے جسے جانتے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ اور مار سکتے ہیں، اسی طرح ایک آدمی

منصف اور نیکو کا رہ سکتا ہے، بلا اس کے، کہ وہ منصفی اور نیکو کاری کے معین اور صحیح تصور

رکھتا ہو یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفہم کلی پر دلالت کرتے ہیں، جو تمام

جزئی اشخاص و افعال سے مجرد ہوتے ہیں، ایسا اعتقاد ہے، جسے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت

خفگی اور اس کے مطالعہ کو انسان کے لیے نہایت کم نفع کر دیا ہے۔ اسی کا اثر یہ ہے، کہ ایک

شخص مدرس علم الاخلاق میں بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے

کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہیں بنتا۔ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علل و احوال زندگی

میں کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیوں کے لیے مفید

اور کارآمد بن سکے۔ اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ تجربہ کے عینہ نے علم کے سب سے

زیادہ سودمند حصوں کی بربادی میں کچھ کم شرکت نہیں کی ہو۔

۱۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہیں فلسفہ طبیعی اور

ریاضیات ہیں جن میں سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہوں۔

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کر لیتا ہوں، کیونکہ شعلین کو اسی میدان میں فتح نصیب

ہوتی ہے۔ ہماری قوتوں کی تنقیص و رد انسانی جبل و پستی کی نمائش کے لیے اعتراضات کا

جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہیں اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزوں کی اصلی اور حقیقی ماہیت

جانتے کے لیے ہماری کوششیں ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب سبالتھ سے رنگتے، اور طول دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہیں، اور ہرکو چیزوں کے فقط ظاہر اور نہائش سے بہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندرونی کیفیات اور ساخت خیر سے خیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہیں، پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ میں ایک ایسی شے ہے جسکی تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ یہ ساری زیادہ محض بے بنیاد ہیں اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزوں کو ہم پوری طرح سمجھتے ہیں انکی نسبت یہ خیال کرنا کہ کچھ نہیں جانتے، محض اپنے ہی غلط اصول کا خیا زہ ہے۔

۱۰۲۔ حقائق اشیاء سے اپنی جمالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے۔ یا یہ کہ ہر شے کی ایک محضی بہت ہے، جو اس کے تمام ممتاز خواص و صفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگوں نے مظاہر وجودت کی توجیہ و تشریح چیزوں کے پیمانہ خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کو تحلیل کر کے میکانیکی اسباب و علل یعنی ناقابل حس ذرات مادی کی شکل، حرکت، وزن وغیرہ صفات و خواص تک پہنچایا جاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے، کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت موثر نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس و حرکت ہیں (دیکھو بندہ ۲) لہذا ان اصوات وغیرہ کی آفریش کی تشریح، شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے۔ اور اسی لیے ہم دیکھتے ہیں، کہ اس قسم کی کوششیں ذرا بھی اطمینان بخش نہیں ثابت ہوتی ہیں۔ یہی علی العموم تمام ان شالوں کے لیے کہا جاسکتا ہے جن میں ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے۔ اب ہم کو یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا مل جاتا ہے، اور قدرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے۔

۱۰۲۔ سبک بڑائیکا کی اصول جو آبجیکل رائج اور مقبول ہے کشش ہے پتھر کا زمین کی جانب

گزنا، اور سمندر کی موجوں کا چاند کی طرف بلند ہوتا بعض لوگوں کے نزدیک پوری طرح اس

اصول سے مشرح اور واضح ہو جاتا ہو گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہہ دینے سے کہ یہ سب کشش

سے ہوتا ہے۔ ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی میں کیسے آجاتے ہیں؟ کیا یہ ہے

کہ لفظ کشش جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے

کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا، کہ کوئی بیرونی

قوت ان کے لیے ایک دوسرے کی جانب دفع اور جذب ہو، مگر چونکہ اسکی کوئی تعین

نہیں کیجاتی، کہ یہ میلان اجسام میں کس طرح پیدا ہوتا ہے، اس لیے ہم جب طرح اسکو کشش کے نام

سے بکار سکتے ہیں، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں، کہ لوہے کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ نہایت

مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہیں اور اسکی بھی کشش ہی سے توجہ کی جاتی ہے، لیکن مجھ کو اس میں

اور دوسری مثالوں میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات

بتلائی گئی ہو۔ کیونکہ وہ طریقہ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، زیادہ علت جو اس نتیجہ کو حادث

کرتی ہے۔ ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

۱۰۳۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر ہم چند حوادث و واقعات کو سیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کریں

۱۔ یعنی اجسام کا باہمی اتصال یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی بابت یہ مزید بحث طلب ہے کہ خود

اجسام کی حقیقت میں داخل ہے یا کہ اس سے آتا ہے۔

توان کے اندر ہر ایک قسم کی یک رنگی اور یکسانیت نظر آوے گی۔ مثلاً پتھر کا زمین پر گرنا سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا اور چیردن کے اتفاق و انجماد وغیرہ کو تو ان میں ایک چیز مشترک ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان و تقارنت۔ اسی لیے ان میں یا ان کے مثل حوادث میں ایک بھی ایسی شے نہیں ہے جو اس آدمی کے لیے موجب حیرت و استعجاب ہو جسے وقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہے۔ کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے جو غیر معمولی اسبے الگ اور ہمارے عام مشاہدہ کے باہر اور خلافت ہو۔ اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان کچھ بھی عجیب نہیں معلوم ہوتا کیونکہ صرت اس لیے کہ زندگی کی ہر آن میں ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہیں، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہے ابھون کو نہایت عجیب و غریب و درنا قابل توجہ نظر آئے گا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مدین ہوتا ہی، لیکن ایک فلسفی جس کے خیالات و افکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہیں، یہ دیکھ کر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و خواہر میں بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسرے کی طرت طبعاً مائل ہیں، اسی کا وہ ایک عام نام کشش ہرکد تیا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہو کر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے، کہ بس اسکی پوری توجیہ و تحلیل ہو گئی، اس طرح وہ دنیا جو اس کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہی، جو کہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شے نہیں معلوم ہوتی، بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے۔

۱۰۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کریں، جو طوائف حوادث و واقعات کے علم

کے غلامہ طبیعی اور عام آدمیوں میں ہے تو معلوم ہو گا کہ اسکی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ غلامہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے پہلے ہی ہین کیونکہ علت فاعلی تو بہ جز ارادہ روح کے اور کوئی شئی ہی نہیں ہوتی بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے انحال و مصنوعات کے مابین مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشاف پر ہے جس کے ذریعہ سے جزئی اور خاص خاص اہمار و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ (دیکھو بند ۴۲)۔ یہ قوانین چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہیں جس کا نتائج طبیعی کی آفرینش میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لیے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہیں اور ذہن انکی جستجو میں رہتا ہے۔ کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزوں سے آگے بڑھ جاتا ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ نہایت دور از قاصدہ اور بعید زمانہ کی چیزوں اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کر سکتے ہیں اور اسی طرح مستقبل کے بارہ میں مشین گویان کر سکتے ہیں۔ ذہن اس قسم کے کلی اور طبیعی علم کا از حد شائق و دلدادہ ہے۔

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزوں میں ہر کو نہایت احتیاط سے اور پھونک پھونک کر قدم رکھنا چاہیے کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین اور ذہن کے اس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ میں ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالوں میں مشاہدہ ہوتا ہے اس لیے بعض آدمی بے جھجک اس کے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھینچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات میں داخل ہے خواہ وہ کسی قسم کے ہوں حالانکہ یہ بدانتہا معلوم ہے کہ ثوابت میں ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کُل میلان نہیں ہے اور اس

کشش کا ذاتی ہونا تو اس قدر بعید ہے کہ بعض مثالیں بالکل اسکے خلاف اصول پیش کرتی ہیں، مثلاً دھتور کا عمودی بڑھان اور ہوا کی پچکٹ، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کے لیے لازمی یا ذاتی نہیں ہے، بلکہ ہر شے کیلئے حکم ران روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام میں تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے، بعضوں کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض میں ان سب کے خلاف ایک پرانگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے اغرض جہاں جیسا مناسب ہوتا ہے ویسا کر دیتی ہے۔

۱۰۔ بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ نفس یا روح سے جدا گانہ کسی طبیعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے۔ دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصلی کام چیزوں کی علل غایتہ پر فکر و تفحص ہے۔ سیری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگایا جاسکے۔ یہ طبیعی چیزیں قدر ناموزون ہیں، اور جنکی خاطر درحقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی تھیں، انکی تعلیل و تشریح کا کیوں ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ جو کچھ ادھر بیان ہوا اس سے یہ کسی طرح استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ مطالعہ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیوں نہ قائم رکھیں، کیونکہ ان کا نوع انسان کے لیے مفید ہونا یا انکے ذریعہ بنے

۱۱۔ لیکن موجودہ تحقیقات کی روش سے نظام شمسی اور ثابت دون کی حرکت مسلم ہے، اور دھتور کا عمودی ہونا اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق سائنس میں خیال کی جاتی۔

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ خود اشیا کے مابین کچھ ناقابل تغیر حقائق در رابطہ موجود ہیں بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس بافت و فضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم میں پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۲۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہد مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہیں اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہیں۔ میرا یہ مشاہدہ کہ نہیں کہ ان کو برہان ثابت کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکساں اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، جنکو ہم نے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بدہشتہ نہیں جان سکتے۔

۳۸۔ جو لوگ حوادث کے لیے قوانین کلیہ وضع کرتے ہیں اور پھر ان سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہیں اور انکی فطرت اصل حلال سے زیادہ علامت پر ہوتی ہے، ایک آدمی علامت طبعہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے بغیر اسکے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے۔ اسی طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھنے میں غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ ناممکن نہیں ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ دقت دیدین جسکی وجہ سے غلطی میں پڑ جائیں۔

۱۰۹۔ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابوں کے پڑھنے میں انکی زبان پر بخوبی صرفی نکتہ چینیوں کی جگہ اصل مفہوم و مدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسی طرح میرے نزدیک صحیفہ فطرت کے مطالعہ اور قیاس میں اسکے نتیجے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کر کے قوانین کلیہ تک پہنچایا جاسے، یا یہ بتایا جاسے کہ یہ

واقعہ اُن قوانین کی رد سے کیونکر صادر ہوا، ایک ذہنی پستی ہے۔ ہمارا پیش نهاد اس سے افضل ہونا چاہیے، یعنی یکہ ہم کائنات فطرت کے تنوع، حسن، دوست اور ترتیب کو مطلع نظر بنا کر اپنے ذہن میں رغبت اور تازگی پیدا کرتے رہیں اور اس طرح صحیح استنباط کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین۔ اور سب سے آخر یہ کہ جہان تک ہمارے بس میں ہے خلقت کے مختلف اجزا کو اُن مقاصد کا تدوین قرار دین، جسکے لیے انکی آخرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے مجنوں کی بقا اور سائش ہیں۔

۱۱۰۔ ذکر باللائل یا حکمت طبعی (نیچرلی سائنس) کی بہترین کلیدی کتاب کی شہور کتاب ہے۔ کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قابل قدر کتاب کے آغاز میں زمان، مکان، اور حرکت کی دو دو قسمیں لگی ہیں اطلاق اور اضافی، واقعی ظاہری ریاضیاتی اور عامی۔ تقسیم جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے اس فرض پر مبنی ہے کہ ان کمیاست کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے اور سمولاً ہکوسی چیزوں کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے جسکو انکی مادی مابیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔

۱۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی رد سے ایک مطلق یا مجرد مفہوم میں وجود اشیا کے مردہ و حادث کا نام ہے، اسلئے جبکہ اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا ہے، جتنا ابھی بندہ ۹ اور ۱۰ میں کہا جا چکا ہے۔ اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث۔ یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے کہ ایک تو مطلق مکان ہے جو ناقابل احساس ہونے کی وجہ سے

لے نیوٹن کی مشہور کتاب مادی اولیٰ مراد ہے نیوٹن کا زمانہ ۱۶۴۲ء تا ۱۷۲۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے۔

کیساں اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے۔ اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے
 مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعیین و تحدید گرد
 و پیش کے اجسام محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے، اسلئے اسکو عامیانه طور پر اصل
 مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہیں، چیز کی تعریف یہ صفت یوں کرتا ہے،
 کہ وہ مکان کا وہ حصہ ہے جو کسی جسم سے مشغول یا بھروسہ ہوا ہو، یہ چیز جس مکان کا حصہ
 ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ چیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے تو یہ بھی
 اضافی ہوگا۔ حرکت اطلاقی ہونے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک چیز اطلاقی سے دوسرے
 چیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے، کسی جسم کے ایک اضافی
 چیز سے دوسرے اضافی چیز کی جانب انتقال کا۔ اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزاء
 کا علم ہمکو حواس سے نہیں ہوتا، اسلئے ہم ان کے بجائے انکے محسوس مقیاسات کا استعمال
 کرتے ہیں اور چیز و حرکت و دونوں کی تعریف و تحدید، اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے
 ہیں، جنکو ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہیں۔ لیکن ساقی یہ ہدایت کی گئی ہے، کہ فلسفیہ
 مباحث میں ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آتے
 ہیں وہ دراصل ایسے ہوں، اور ایک شے جس میں اضافی حرکت ہو وہ فی نفسہ ساکن ہو۔ اسلئے
 ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونوں ہو سکتا ہے، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی
 جسم ایک ہی وقت میں اپنے چیز کی تحدید کے اختلافات کے لحاظ سے دو مختلف جہتوں میں اضافی
 طور پر حرکت کر سکتا ہے۔

اسے جملہ بل کا سامنے میں اضافی حرکت و سکون کا نام دینی حرکت و سکون ہی کہہ سکتا ہو۔ مثلاً ایک جہاز مغرب
 کی جانب سفر کر رہا ہو، اسپر ایک شخص اپنے کچھ کو لیے مشرق رو رہے ہیں، میں جارا ہوا ہو، یہ بچہ اضافی طور پر مشرق و مغرب
 دونوں جانب ہر وقت واحد حرکت کر رہا ہے۔

لیکن یہ سارا اختلاف داشتباہ صرت اضافی یا ظاہری حرکتوں تک محدود ہے، حقیقی یا اطلاقی
حرکات میں نہیں پایا جاتا، اس لیے فلسفہ میں محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے۔ ساقی یہ بھی بتلایا
گیا ہے کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے متاثر اور الگ
کیا جاسکتا ہے۔ اول یہ حقیقی یا اطلاقی حرکت میں جسم متحرک کے تمام اجزاء جکی باہمی ضمنی نسبت اپنے
کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہیں۔ دوسرے
یہ کہ محل کی حرکت حال میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل میں حرکت کر رہا،
وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس کے کہ خود
جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے چوتھے یہ
کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے۔ پانچویں یہ دوری حرکت میں
جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز قوت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاقی حرکت ہو تو اس میں یہ
قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے۔

۱۱۲۔ لیکن بجوالات کرنا چاہئے کہ باوجود ان تمام باتوں کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا
کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے۔ چونکہ حرکت کے تصور کے لیے کم سے کم
دو ایسے جسموں کا تصور ناگزیر ہے جن کا فاصلہ واضح ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے۔ لہذا
اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا۔ بجو تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے،
کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہیں اس میں لازمی طور پر اضافیت شامل ہے (کیونکہ برکے کے نزدیک
سے گوہن کو گھما کر جب پھر پھینکا جاتا ہے تو اس قوت سے وہ پھر حرکت کر کے نشان پر پہنچا ہے وہ مرکز گریز قوت ہی۔ یہی مثال
عام طور پر اسکی تشریح کے لیے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دیکھا سکتی ہو کہ گھومتے ہوئے چمک پر کوئی گنگری وغیرہ
ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے ہلک کر باہر گرے گی۔ اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہیں تسلیم کیا جاتا
مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے۔ یاد دلان کو علی الترتیب باطل من المکون اور باطل ان المکون بھی کہہ سکتے ہیں
اور دین ادل الذکر نام دیا وہ موزون معلوم ہوتے ہیں۔

تحقق حرکت کے لیے کم از کم دو جسموں کا ہونا ضروری، جنکی باہمی نسبت یا وضع کے تغیر سے حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا حرکت کی ماہیت ہی میں دوسرے جسم کا اعتبار یا اسکی جانب لغت داخل ہے۔

۱۱۳۔ اگرچہ ہر حرکت کے لیے ایکے ذرا نا جسام کا تصور لازمی ہے تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک ان میں سے صرف ایک ہی جسم ہو، یعنی وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑتا ہے۔ تاہم جتنی آدمی حرکت اضافی کی اس طرح تعریف کر سکتے ہیں کہ ہر اس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلتے خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا حواس سے علم ہوتا ہے اور زندگی کے کام کاج میں اسی کا اعتبار ہی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسکو اسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑے بڑے فلسفی۔ لہذا اب میں پوچھتا ہوں، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک ہی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے تو جن پتھروں پر سے وہ گزرتا ہے انکو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ انکا فاصلہ اس کے قدموں سے بدلتا جاتا ہے؟۔ بلکہ تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی میں دو چیزوں کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہیں کہ اس نسبت کے ہر جز یا طرف کو متحرک کہہ دیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کر سکتا ہے جو خود خیال نہیں کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اس سے غافل ہمت میں حرکت کر سکتا ہے لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم میں حرکت ہونا لازم نہیں آتا۔ میری مراد اضافی حرکت ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا میں تصور نہیں کر سکتا۔

۱۱۴۔ تحدید محل کے اختلاف کے حرکت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی جو جہاز میں بیٹھا ہو اس جہاز کے جانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہے، اور زمین کے لحاظ سے

تعریف بہتر چاشیہ کیونکہ اس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہانڈی کے اندر پانی میں سب سے زیادہ دور کی حرکت اضافی موجود ہے تو دوسرے سے کوئی حرکت ہی نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر واسے بند سے ظاہر ہے۔

۱۱۵۔ کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لیے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وقت کسی دوسرے جسم سے بدلے اور دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا ذرا اس جسم کو متحرک پر پڑے اگر ان دونوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو تو میں نہیں خیال کرتا کہ عام مفہوم یا محاورہ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے۔ البتہ میں اتنا تسلیم کرتا ہوں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جس کا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کر لیں، گو کہ اُس پر کوئی زور نہ پڑا ہو (جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے) لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ فاصلہ کا بدلنے والا ذرا اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جا رہا ہے جس سے صحت یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کر سکتے ہیں جو دراصل متحرک نہیں ہو۔ اور یہ۔

۱۱۶۔ مذکورہ بالا سیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لیے اس

محمولی محسوس اور حیاتی مکان سے مختلف کسی مکان **مطلق** کا وجود ضروری نہیں، جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جاسکتا، اُسی اصول سے واضح ہے جسکی رُو سے اور تمام موجودات محسوسہ کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جا چکا ہے۔ اور ہم ذرا وقت نظر سے کام لیں تو غالباً ہکو معلوم ہو جائے گا کہ تمام اجسام محسوسہ سے قطع نظر کے مکان محض یا مکان **مطلق** کا ہم کوئی تصور تک نہیں قائم کر سکتے اور میں تو اعتراض کرتا ہوں کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے محکوم بالکل ناممکن الوجود محسوم ہوتا ہے۔ جب میں اپنے جسم کے کسی حصہ میں حرکت پیدا کرتا ہوں، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے، تو میں کہتا ہوں کہ مکان موجود ہے لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو، تو میں کہتا ہوں

کہ بیان کوئی جسم ہے۔ اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان کو کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہوں۔ لہذا جب میں مکان کے لیے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا ہوں، تو یہ نہیں مفروض ہوتا ہے کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شے مراد ہے جس کا تصور یا وجود بغیر جسم اور حرکت کے ممکن ہے گو دراصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے کہ ہر اکم ذات سے مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جاسکتا ہے، جس نے بے شمار غلطیاں پیدا کر رکھی ہیں۔ مکان کے جو معنی میں نے ابھی بتلائے ہیں، انہی کا لازمہ یہ ہے کہ جب میں اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہوں تو میں یہ کہتا ہوں کہ مکان محض موجود ہے، جس سے اسکے سوا کچھ نہیں مراد ہوتا، کہ میں اپنے اعضاء جسم کے لیے اسکو ممکن خیال کرتا ہوں، کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے انکو ہر طرف حرکت دیا جاسکتی ہو، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہیں پائی جاسکتی اور اسی لیے کوئی مکان بھی نہیں موجود ہو سکتا۔ بعض آدمی شاید یہ خیال کریں کہ انکو حاشہ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری جگہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہیں ہوتا۔ دیکھو رسالہ مرآۃ الخفا ص ۱۱۷۔ جو کچھ بیان کیا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام ان مشکلات و نزاعات کا خاتمہ ہو جائے گا جو مکان محض کی ماہیت کی نسبت علماء میں پھیل گئی ہیں۔ لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہے کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہو گئے، جس میں بیسیون آدیون کو جنوں نے مسئلہ مکان پر غور کیا ہے، مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا ایک اور ایسی شے ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق، نامحدود، غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ دونوں باتیں بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیا جاسکتی ہیں۔ سیکڑوں علماء مذہب اور بڑے بڑے فلاسفہ جنوں نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہو کر اس کو ایک الہی شے تسلیم کرنا پڑا ہے۔ اور بعض متاخرین نے تو خصوصیت کیساتھ اس پر زور دیا ہے کہ خدا کے ناقابل تقسیم صفات اس کے مطابق ہیں یہ خیال ذات الہی کی نسبت کیسا ہی ناگزیر یا کیون نہ معلوم ہو، لیکن میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کہ جب تک ہم مسلمات عام کے پاس ہیں اس سے رہائی کی کوئی راہ نہیں۔

۱۱۸۔ یہاں تک توجہ کچھ کہا گیا، وہ فلسفہ طبعی کی بابت تھا۔ اب ہم علم نظری کے ایک بڑے شعبہ یعنی ریاضیات کی جانچ کرتے ہیں۔ یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت میں خواہ کتنا ہی مشہور کیون نہوں، اور کوئی دوسری شے اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہوتا، تاہم اگر یہ صحیح ہو کہ ان کے اصول میں بھی بعض اُن پیمان غرضوں کی جھلک موجود ہے جن میں معیارات ریاضیات۔ باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہیں تو یہ نہیں مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن غلطی کے دھبوں سے بالکل پاک ہے۔ اگرچہ ماہرین ریاضیات اپنے تضایک استنباط نہایت بلند درجہ شہادت سے کرتے ہیں، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرت مباحث کیمت تک محدود ہوتے ہیں، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہیں کرتے جو حکیات کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مشتق نہیں، ان غلطی کا شکار ہو جاتا ہے جو ان اصول میں شامل اور پوشیدہ ہیں۔ ہم اس امر کے منکر نہیں کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہیں، اور یہ کہ ان اصول سے ان کا طریق استنباط صحت اور ناقابل بحث ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے غلط اصول ہو سکتے ہیں جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہیں، اور اسی لیے ان کا صراحتہ اس فن کے مباحث میں ذکر نہیں ہوتا، اگرچہ ضحنا وہ اسکے تمام مباحث اور تقاضا میں مفروضہ مسلم ہیں۔ اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی افلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخوں میں ہیست ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات و خارج ذہن

موجودات کے نظریہ سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں ہماری بدگمانی یہ ہے کہ ان میں ماہرین یا
دوسرے آدمیوں سے کم مبتلا نہیں ہیں۔

۱۱۹۔ علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصور ت مجرہ کو قرار دیا جاتا ہے، جس کے خواص
اور باہمی حدائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہیں خیال کیا گیا ہے! اعداد مجرہ کی ہائیت
ذہنی کے اعتقاد خیال نے ان کو بھی ان فلاسفہ کی نگاہ میں نہایت وقیع بنا دیا ہے، جو افکار
انسانی میں ایک غیر معمولی ارتقاء و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہیں۔ اس عقیدہ نے
بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقعت دیدی ہے جو اپنے اند کوئی عملی نفع نہیں رکھتے
مجزا اسکے کہ ایک قسم کی ذہنی دل بستگی اور کھیل کا سامان ہیں، اور اسی لیے بعض ذہین ان سے
اس درجہ فاسد و زہریلے ہو گئے ہیں کہ انھوں نے کائنات کے اسرار عظیم کو اعداد ہی کے
انداز پنہان خیال کیا۔ اور انہی کی وساطت سے موجودات طبیعی کی تشریح و رگرہ کشائی کی کوشش
کی۔ لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کریں، اور جو کچھ پچھلے اوراق میں
کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھیں، تو شاید ہکوان تجریدات اور بلند پروازیوں کی نسبت حیرت
را سے قائم کرنی پڑے گی۔ اور اعداد سے متعلق تمام کاوشیں اب جزا ان کے جو راہ عمل میں
مہین اور زندگی کیلئے سود مند ہیں، اس ایک طرح کے غامض مطالبات یا جیتان نظرائے نگینگی
۱۲۰۔ اکائی پر مبنی مجرہ دائہ حیثیت سے ہم بند ۲۱ میں غور کر چکے ہیں جس سے اور جو کچھ
مقدمہ میں کہا گیا ہے اس سے یہ کھل ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔
لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکانیوں کے مجموعہ کا نام ہے، ایسے ہم یہ نتیجہ
نکال سکتے ہیں کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہے جس کو مجرہ اکائی یا وحدت کہا جاسکے، تو پھر

سلہ اتباع فی شانورت را دین جسکے نزدیک نام علم کی حققت اور بعد اول عدد ہے

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہیں ہے جو اساتذہ شمار یا ہندسوں کا مدلول ہو۔
اس لیے اگر علم حساب کے مسائل کو اساتذہ شمار اور ہندسوں سے مجرد کر لیا جائے، اور اسی طرح دیکھے
عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، ساتھی جزئیات محدودہ کو بھی الگ کر دیا جائے تو پھر سرے
سے اسکا دان مسائل کا کوئی مصرت ہی نہیں فرض کیا جاسکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ حکمت
اعداد کس قدر سر تا پا عمل کے ماتحت ہو، اور اگر اسپر محض نظری حیثیت سے توجہ کی جائے تو یہ کس قدر
سطحی اور بھل شی بن جاتی ہے۔

۱۲۱۔ لیکن بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ میں آکر
حسابی مسائل و مباحث میں اپنا وقت رائیگان کر سکتے ہیں، اس لیے یہ بے جا نہ ہوگا، اگر ہم
اس موضوع پر پوری طرح غور کریں، اور اس ادعاء باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ در پی جو جائے
اور یہ مقصد اس طرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دور عقلیت
پر ایک نظر ڈالی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ کس چیز نے ابتداء انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ
کیا، اور کیا مقصد ہمیشہ نظر تھا۔ یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع میں انسان نے یادداشت
کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لیے گنتیاں نکالیں اور لکھنے کے لیے سادہ مکیرن یا نقطے
وغیرہ ایجاد کئے جنہیں سے ہر کیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو انکو
گنتا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد میں اس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لیے، یعنی ایک ایک
نشان یا علامت کو کسی کئی کیردن یا نقطوں کا قائم مقام بنایا، اور آخر کار عربی یا ہندی رقمیں استعمال
میں آگئیں جنہیں چند رقموں یا ہندسوں کی تکرار اور ان کے محل یا مقام کے رد و بدل سے مختلف

۱۵ اساتذہ یعنی ایک دو تین چار وغیرہ۔ ہند سے یعنی وہ نوشت یا علامت جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہیں ۱۶ آٹھ کی کل بھی
ہمارے گھرون میں بے پڑھی کھیں عربین یا روشت کے لیے وہ اردن پر چھنے کے لیے لگاتی ہیں۔

سنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے۔ اس تمام عمل میں زبان کی نقل
 نظر آتی ہے چنانچہ ہندوؤں اور ان کے ناموں میں پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، تو بسط
 ہند سے اول کے نو شمار می ناموں کے مقابل میں ہین اور اول الذکر کے مقامات یا جگہیں علی الترتیب
 ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہیں۔ اور ہندوؤں کی بسط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب
 ایسے، اصول ایجاد کیے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے، کہ ان دیتے ہوئے ہندوؤں یا اجزاء عدد
 کی علامتوں میں سے کن ہندوؤں کو کہاں رکھنا مناسب ہوگا تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر
 کر سکیں اور بالعکس۔ اور جب ان مطلوب ہندوؤں کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تئیل
 کی ہر جگہ پابندی سے، ان ہندوؤں کا لفظوں میں پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقے سے عدد پوری
 طرح معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے خاص خاص چیزوں کا عدد اس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے
 جب ہم اس نام یا ہندوؤں کو جان میں (یعنی انکی مناسب ترتیب کے) جو مقررہ تئیل کی رو سے ان
 پر دلائل کرتے ہیں۔ کیونکہ ان علامتوں کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص
 مجموعوں کے ہر جنکی نحوہ وہ کوئی سا ہو، ان علامتوں کو جان سکتے ہیں، جو ان مجموعوں پر دالی ہیں
 اور اس طرح علامتوں کے شمار سے (کیونکہ ان علامتوں اور چیزوں کے خاص خاص مجموعوں کے
 مابین جنہیں ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا رابطہ ہے) خود ان چیزوں کو جکا
 شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کر سکتے ہیں، اور انکی باہمی نسبت دریافت کر سکتے ہیں
 ۱۶۲۔ اسی لیے علم حساب میں ہماری بحث اشیاء سے نہیں، بلکہ علائم سے ہوتی ہے، لیکن
 بانیہم یہ علائم مقصود بالذات نہیں ہوتے، بلکہ صرف اس لیے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود
 اشیاء کے صحیح استعمال اور ان سے کار بر آری میں یہ رہنمائی کرتے ہیں، اب جیسا کہ الفاظ کی
 بابت ہم پہلے کہہ آئے ہیں (مقدمہ بند ۱۹) بیان بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عددی

رقوم سے خاص خاص چیزوں کے تصورات ہمارے ذہن میں نہیں آتے تو یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ ان کے مدولات تصورات مجرد ہیں، ہم بیان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے میں پڑنا نہیں چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہہ دینا چاہتے ہیں کہ پہلے جو کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد میں جن چیزوں کو حقائق مجرد سمجھ لیا گیا ہے، انکا تعلق دراصل جزئی اشیاء محدودہ کے سوا کسی اور چیز سے اگر تو وہ محض ان ناموں اور رقموں سے جو ابتداء صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لیے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان تمام جزئی چیزوں کی قائم مقامی کرتے ہیں جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہو، لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ان علامتوں یا ناموں کا بالذات مطالعہ ویسا ہی دانشندانہ اور مفید کام ہوگا، جیسا کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی اجماعانہ تفسیر یا خالص لفظی جھگڑوں اور محبتوں میں اپنا وقت صرف کرے۔

۱۲۳۔ اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود انتظام کا مسئلہ علم ہندسہ میں اگرچہ حیثیت کسی علوم متعارف یا شکل اثباتی کے صراحتہ مذکور نہیں ہوتا، تاہم ہر قدم پر علم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ نہ تو اس میں کسی شبہ کی گنجائش سمجھتے ہیں اور نہ اسکو ذرا بھر بھی قابل بحث و سوال جانتے ہیں۔ اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہاں ہندسہ کے وہ تمام تفریحی مستبعات یا نمائشی صداقتیں جاتی ہیں جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ کے اس درجہ متناقض ہیں اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہو گیا ہو نہایت ہی استکراہ اور ناگوار می کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی ان انتہائی نزاکت

آفرینیوں کا خاص مصدر ہونے پر ریاضیات کے مطالعہ کو جس درجہ شکل اور شاق بنا رکھا ہے۔
 ایسے اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ کسی امتداد محدود میں آن گنت اجزاء نہیں ہوتے نہ وہ ناقصا ہی حد
 تک قابل انتظام ہوتا ہے تو ہم علم ہندسہ کو نقشہ ان مشکلات اور تناقضات کی بہت بڑی
 تعداد سے صاف کر دیں گے جنکو ہمیشہ انسان کی عقل کے لیے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور
 ساتھ ہی اس علم کا حاصل کر نیپلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہ جائیگا،
 ۱۲۴۔ ہر جزئی اور محدود امتداد جیسے ہمارے ذہن کے لیے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اسکی حقیقت
 میں ایک تصور ہے، جو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور اس لیے لازماً اس کا ہر جز معلوم و متصور
 ہونا چاہئے۔ ہذا اگر میں کسی محدود امتداد میں جو پیش ذہن ہے۔ آن گنت اجزاء کا تصور نہیں کر سکتا
 تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزاء اس میں ہیں ہی نہیں۔ لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا
 جسم میں جسکو میں محسوس کر رہا ہوں یا اپنے ذہن میں نقش کر لیا ہے، آن گنت اجزاء الگ نہیں نظر
 آسکتے، لہذا اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اس کے اندر موجود ہی نہیں۔ میرے لیے اس سے زیادہ
 کوئی شے واضح نہیں ہو سکتی کہ جو امتدادات میرے روبرو ہیں، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ کچھ
 نہیں۔ اور یہ بھی کچھ کم واضح نہیں کہ میں اپنے کسی تصور کو نامحدود والحد تصورات میں نہیں تحلیل کر سکتا، یعنی وہ نامحدود طور
 پر قابل تقسیم نہیں ہے باقی اگر امتداد سے تصور محدود کے سوا کوئی اور شے مراوی تو اعلان کر رہا ہوں کہ اسکی نسبت میں
 لغویا یا شبہا کچھ نہیں کر سکتا، لیکن اگر امتداد اجزاء وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ میں آئے ہوتے معنی میں
 یعنی یہ کہ یہ چیزیں عبارت ہیں تصورات سے، تو پھر یہ کہنا کہ کوئی محدود کیت یا امتداد نامحدود والحد
 اجزاء پر مشتمل ہے، ایک ایسا غایان اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اس کا پہلی ہی نظر میں اعتراف
 کرے گا۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ و ادراک منطوق قبول کرے جسکے
 ذہن میں یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہیں داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک توحیدی کے ذہن میں

روٹی اور میس کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پراسے تعصبات جو برپا کرتے ہیں اور جو تضاد ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کرتے ہیں تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہیں وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لیے جاتے ہیں اور دنیا میں کوئی ایسی موٹی سے موٹی مہل بات نہیں ہے، جس کو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن نکل جانے کے لیے نہ مستعد رہتا ہو۔

۱۲۵۔ جس شخص کے دماغ میں پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما چکا ہو، اس کو یہ بھی سمجھایا جاسکتا ہے (تصورات جس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جائے) کہ امتداد مجرد نامحدود درجہ تک قابل تقسیم ہے اور جو شخص یہ خیال کرتا ہو کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہیں، اس سے اسی کی بدولت یہ بھی قبول کرایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک انچ کے خط میں حقیقتہً بحساب ازواج و ہین گو وہ اتنے چھوٹے ہیں کہ باہم متماز نہیں کیے جاسکتے۔ یہ غلطیان ماہرین ہندو کے ذہنوں میں بھی اس طرح گھس گئی ہیں جسطرح اور آدمیوں کے اور ان کا اثر ان کے استدالات پر بھی پورا پورا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں ہے کہ امتداد کے نامحدود انقسام کی حمایت میں مندرجہ سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، وہ انہی غلطیوں پر مبنی ہیں، سرمدست ہم ایک عمومی مشیہ صرف یہ بتلا دیں گے کہ ماہرین ہندو کو اس مسئلہ تجرید کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب یہ ہو گیا ہے کہ مسیح نے خلیفہ نابیل میں مختلف اذنان سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے جو کون میرا گوشت کھاتا ہے اور میرا خون پیتا ہے، وہ میری زندگی بھر (تو غالباً میں) کہہ کہ پھر روٹی توڑی۔ اور کھلا کھودی کہ میرا خون جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہے، میری یادگار کے واسطے کیا کرو۔۔۔ پیادہ کر لیا کہ باہر میرے ہوتے ہی جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہے، ایک عہد پر پہنچا پھر وہیں کیتھک اس یادگار میں اکٹھا ہوا، مگر تو اور وغیرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ واقعی مسیح کا گوشت و خون کھانی رہے ہیں جب کوئی شخص مسیحی دین قبول کرتا ہے تو اس کو بھی یہ تدبیر یقین ہونے لگتا ہے کہ جو شئی وہ کھانی رہا ہے وہ روٹی اور شیرہ وغیرہ نہیں بلکہ فی حقیقت مسیح کا گوشت و خون ہی کی کوئی چیز ہے۔

TRANSLUTANTATION میں اتحاد و تفریق نہ ہو، بلکہ وہ ایک ہی چیز ہے جو کہ زمین کوئی نہ دیکھ سکتی ہے۔

۱۲۶ یہ کسی اور جگہ بتایا جا چکا ہے کہ ہندسہ کے دعاوی اور برائین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ بندہ ۱۵) وہیں یہ بھی تشریح کر دی گئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہیے یعنی یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط درہوم کی نسبت یہ فرض کر لینا چاہیے کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہیں یا دوسرے لفظوں میں کہو کہ ایک عالم ہندسہ جب ان پر غور کرتا ہے تو ان کی مخصوص مقدار یا اسناد سے بالکل قطع نظر کرتا ہے اس کے یہی نہیں نکلتے کہ وہ کوئی بھر تصور دہن میں قائم کرتا ہے بلکہ ہوتا صرف اتنا ہے کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہیں کرتا کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اس کو اصل ثبوت یا برہان سے بے تعلق سمجھتا ہے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہیں ہے اس سے اس طرح بحث کیجا سکتی ہے کہ گریادہ دس ہزار جزا پر مشتمل ہے کیونکہ یہ ایک انچ خط فی نفعہ مقصود نہیں ہے بلکہ حیثیت اس کے کہ یہ کئی ہے اور اس کی یہ کلیت صرف اپنے منی کے لحاظ سے ہی جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار میسے خطوط کی نمائندگی کرتا ہے جن میں دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا ممتاز کیے جاسکتے ہیں گو خود اس خط کی ہستی ایک انچ سے زائد نہ ہو اس طریقہ سے ان اصل بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچ خط کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات میں داخل سمجھ لیے جاتے ہیں۔

۱۲۷۔ چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط فرض کیا جاسکے جس میں اس سے زیادہ اجزا ہوں اس لیے ایک انچ خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہے جو بالکل صحیح ہے لیکن نفیس اس انچ بھر کے خط کے یہ نہیں بلکہ صرف ان چیزوں کے لیے جو اس سے مراد ہیں لیکن لوگوں کے خیال پر

یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہو جاتی ہے کہ خود اس چھوٹے سے خط کے اندر بے شمار اجزاء موجود ہیں جو کاغذ پر کچا ہوا ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کو ایک انچ کا دس ہزار دان حصہ یا جز کہا جاسکے، البتہ ایک میل یا قطر ارض کا دس ہزار دان حصہ ہوتا ہو اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطر نمائندگی کی حیثیت سے مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے جب کاغذ پر میں ایک مثلث بناتا ہوں اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی میں انچ بھر سے زیادہ نہیں، نصف قطر قرار دیتا ہوں تو میں اس کو یا یا اس سے بھی زیادہ حصوں میں منقسم خیال کر لیتا ہوں۔ کیونکہ اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزار دان حصہ کوئی معنی نہیں رکھتا اور اسے بلا کسی رحمت یا غلطی کے اندیشہ کے اس سے قطع نظر لیا جاسکتا ہے، تاہم یہ کشیدہ خطوط چونکہ اسی بڑی مقدار کی صرت علامت اور نمائندگی کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ دس ہزار دان جز بہت بڑا ہو سکتا ہے، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل میں قابل لحاظ غلطیوں سے بچنے کے لیے یا اس سے زیادہ اجزاء کا نصف قطر فرض کر لیا جائے۔

۱۲۸۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کاغذ پر کچے ہوئے خطوں کی نسبت اس طرح گفتگو کرنا، کہ گویا ان کے اندر راستے اجزاء موجود ہیں، جتنے فی الواقع نہیں ہیں ایسے ضروری ہے تاکہ آخر میں چکر استعمال کے لیے ہمارا دعویٰ عمومی اور کلی ہو جائے۔ ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پرتال لیں، تو ہم پر یہ منکشف ہو جائیگا کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لیے یہ نہیں تصور کر سکتے کہ اس میں دس ہزار حصے نکل سکتے ہیں، بلکہ مقصود کوئی اور خط کا جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے، اور جبکہ یہ ایک اپنی خط محض نمائندہ ہے۔ اور جب ہم خط کی بابت یہ کہیں کہ وہ ناقصا ہی حد تک قابل تقسیم ہے تو ہمارا ایک ایسا خطرہ مراد لینا چاہیے، جو ناقصا ہی حد تک بڑا بھی ہو۔ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندو میں محدود استداد کے لیے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیوں ضروری خیال کیا گیا ہے؟
 ۱۲۹۔ ایک شخص یہ خیال کرے گا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا
 ہوتے ہیں، وہی خود اس کے رد کے لیے متعدد دلائل ہو سکتے تھے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ان تضایا
 یا سائل کے خلاف جبکہ تعلق عدم تناہی سے ہے مگر منطق کی رو سے استقراتی ثبوت نہیں
 قبول کیے جاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا جو نامحدود ذہن کی قوت
 سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شے نہیں ہے یہ کہ گویا حقیقت و صداقت کے ساتھ کسی مہمل
 اور تناقض چیز کا تعلق ضروری ہے لیکن جس شخص کی نظر اس دعویٰ کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ
 جائیگا کہ یہ محض ذہن کی جو پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول
 کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارہ کرے۔ کا ہلاؤ تشکیک کے سامنے سرطاعت خم کر دینا
 زیادہ پسند کرتا تھا۔

۱۳۰۔ ادھر آخر زمانہ میں نامتناہیات کے بارے میں اس قدر بلند پروازیانہ کنگھی ہینا
 اور یہ ایسے عجیب و غریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہیں کہ جبکی بدولت خود موجودہ دور کے
 علماء ہندو میں کچھ کم دمو۔ سے اور نرا حین نہیں پھیل گئی ہیں۔ بعض نہایت بڑے لوگوں نے
 تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہیں قانع رہے، کہ تنہا ہی خطوط نامتناہی اعداد و اجزاء میں تقسیم
 ہو سکتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے قائل ہیں، کہ ان انتہائی اجزاء میں سے ہر ایک، پھر دوسرے
 نامتناہی اجزاء پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لائی نہایت۔ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ یہ لوگ اس کے
 مدعی ہیں، کہ اجزاء لاتی تجزی کے بھی اجزاء لاتی تجزی ہیں، اور پھر ان کے بھی اجزاء لاتی تجزی ہیں،
 دینی ہذا بغیر اس کے کہ کہیں انتہا ہو۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک ایچ صرف نامتناہی
 اعداد و اجزاء پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی اجزاء لائی نہایت اس کے اندر

موجود ہیں۔ دوسری جماعت سلسلہ اول کے آگے اور سلسلہ اول کے اجزاء دوسرے سے کوئی چیز نہیں
 مانتی۔ کیونکہ وہ معقول طور پر اس تخیل کو لغو خیال کرتے ہیں کہ کوئی واقعی امتداد یا جہتہ امتداد
 ایسا موجود ہو کہ گونا گونا گویا حد تک اسکی تضییع و تزیید کرتے چلے جاؤ پھر بھی وہ کبھی ایک چھوٹے
 سے چھوٹے ستیجین امتداد کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ لیکن دوسری جانب یہ خیال کرنا بھی کچھ
 کم لغو اور بے معنی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی حقیقی اور واقعی جذر کا مرتبہ، مکعب یا اور دوسری توین
 بجائے خود باقی قفسہ سرے سے لاشی ہوں، جو ان لوگوں کو ماننا پڑتا ہے جو صرف سلسلہ اول کے
 اجزاء کو انجمنی کے قابل ہیں، اور باقی مابعد کے سلسلوں کے منکر ہیں۔

۱۳۱۔ لہذا کیا ان تمام باتوں سے ہم بجا طور پر یہ نہیں نتیجہ نکال سکتے کہ دونوں فرق غلطی
 پر ہیں اور یہ کہ لازماً کوئی ایسی شے نہیں موجود جسکو گونا گونا گویا الصفر اجزاء سے تعمیر کیا جاسکے ورنہ
 کسی محدود کیفیت یا مقدار میں نامحدود واحد و اجزاء سے جلتے ہیں؟ لیکن تم یہ کہو گے کہ اگر یہ نتیجہ تسلیم
 کر لیا جائے تو لازمی طور پر ہندسہ کی نیچ و بنیاد ہی بر باد ہو جاتی ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ جن بڑے
 بڑے آدمیوں نے اس علم کو اس حیرت انگیز بلندی تک پہنچایا ہے وہ تمام عمر بس ایک ہوائی
 قلعہ باندھتے رہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ہندسہ کا جتنا حصہ کار آمد اور منافع انسانی کے
 لیے ترقی بخش ہے وہ ہمارے اصول کی بنیاد پر بھی مستحکم اور غیر متزلزل رہتا ہے بلکہ اگر علم ہندسہ کو عملی
 حیثیت سے پیش نظر رکھ کر دیکھا جائے تو ہمارے اصول کی رد سے بجائے کسی قسم کے نقصان کے
 اسکو نفع پہنچتا ہے لیکن اسکی واجب توضیح اور یہ ثابت کرنا کہ محدود امتداد کو نامحدود حد تک قابل
 انقسام فرض کیے بغیر کیونکہ خطوط و اشکال کی پیابش اور اسکے خواص کی تحقیق کی جاسکتی ہے کسی
 دوسرے مناسب موقع کی بحث ہے۔ باقی کے لیے اتنا کہدینا کافی ہے کہ اگرچہ ہمارے اصول
 سے لازمی طور پر ریاضیات نظری کے بعض نہایت نازک اور دستیق حصوں کا بلا

صداقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچا سے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہے، لیکن باہرین ہمہ
 مین یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے۔ بلکہ مین تو اسے یہ خیال کرنا
 ہوتا کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہو تا پاتے تھی کہ قوی الاجتہاد اور اس کے قابلیتوں کے
 آدمی ان دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزوں کے مطالعہ پر لگا دیں جو
 ہمارے مشغلات زندگی سے قریب ترین یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہیں۔
 ۱۳۲۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعدد ہندی اشکال کا جنکی صحت غیر مثبتہ علم و انکشاف انہی
 طریقوں سے ہوا ہے جنہیں نامتناہی اجزاء کا استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر ان اجزاء کا جو مستلزم ناقص
 ہوتا تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کی جائے تو ایک شال مین بھی
 یہ نہ ثابت ہو سکیگا کہ تنہا ہی خطوط کے بے نامتناہی اجزاء کا تصور یا استعمال ضروری ہے بلکہ چھوٹی
 سی چھوٹی مقدارِ حسیہ ہی سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تنہا ہی نہیں بلکہ یہ بھی
 واضح ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزاء کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہیں۔
 ۱۳۳۔ جو کچھ ہم نے بیان تک کہا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑوں
 ہزار اہم غلطیوں کا منبع وہی غلط اصول ہیں جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصوں میں تردید لگائی ہے
 ساتھی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول مین وہ نہایت نتیجہ خیز مین
 اور ان سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہیں جو فلسفہ اور مذہب دونوں کے لیے یکساں طور پر
 بے حد سودمند ہیں بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے مین یہ بھی
 طرح ناست و عیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور موزی دشمن
 کی قوت و اعتماد کا اصلی مرکز ہی شے ہے۔ اور اگر یہ دائمی ہے کہ اذمان مدر کہ سے باہر بے ذہن یا شاکہستی
 مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہیں ہوتی بلکہ اس کے

خلات بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں اگر مادہ کا فرض محض ایک غیر ثابت شے ہے جس کی بنیاد کسی ایک دلیل پر مبنی نہیں ہے اگر اس کے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے بلکہ ناقابل فہم عقیدہ نامتناہیات کے تاریک اور عام فریب پردہ میں اپنے کو چھپا رکھتا جاتے ہیں۔ ساتھی اگر اس مادہ کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہیں پیدا ہوتا۔ اگر دنیا میں اس کی کم شدگی کا حس تک نہیں ہوتا بلکہ بے اس کے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن میں آجاتی ہے اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض نفوس اور تصورات کے ماننے سے مشکلیں اور مطالعہ دونوں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جاتے ہیں اور ہماری سکیم عقل و مذہب دونوں کے کامل طور پر مٹا دی جاتی ہے۔ تو میں خیال کرتا ہوں کہ اگرچہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کیا جائے اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے جس کا عدم امکان میں سمجھتا ہوں کہ پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کیا جا چکا ہے تو بھی ہمارے امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے۔

۱۲۳۔ یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً ثابت سے ایسے نظریات و مذاہبات بے سود ثابت ہو کر رد ہو جاتے ہیں جو عیسائی علوم و علم کے معمولی اور غیر ہم اجزا نہیں خیال کئے جاتے ہیں اور ایسے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگوں کو شدید تعصب ہوگا جو اب تک نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات میں مصروف رہے ہیں اور ان کے مطالعہ میں نہایت عظیم اشران ترقیان کی ہیں لیکن باریں ہم ہلکا امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لیے اس کو کوئی منصفانہ بناء قرار دیں گے کہ ان سے مطالعہ کی جانفشانیوں میں تخفیف ہو جاتی ہے اور علوم انسانی پہلے سے زیادہ صاف، مختصر اور قابل تحصیل بن جاتے ہیں۔ ۱۲۴۔ علم تصورات کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے اس کو ختم کرنے کے بعد اب ہم

اپنی مجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرتی ہے، جسکی نسبت انسانی علم شاید اتنا آہستہ نہیں ہے، جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سبب بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا لیکن اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بدلائل ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہیں کرتی۔ اور اس تصور کا عدم امکان اگر مین غلطی نہیں کرتا تو بندہ مین برائے اثبات کیا جا چکا ہو، بیان صرف اتنا اضافہ کرنا کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جا چکا ہو کہ وہ بس ایک ایسا جوہر یا محل ہے جس میں بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہیں لیکن یہ جوہر جو ان تصورات کا ادراک کرنا ہی یا محال ہے اسکا خود کوئی تصویر یا تصور کے مانند ہونا بدہشتہ باطل اور بے معنی ہے۔

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضوں کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے جو توہم جوہر کے علم کے لیے موزوں ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک شلٹ کو جانتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور نیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور محال کر سکتے لیکن جگہ یقین ہے کہ کوئی شخص اس امر کا اذرا نہ کر سکا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے، اسی لیے اگر تمام باتیں اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ صرف اس بنا پر اپنے قواسمے عائد کو ناقص ٹھہرانا کہ ان سے ہم کو روح یا جوہر شکر کا کوئی تصور نہیں حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہیں ہے کہ ہم ان پر یہ الزام رکھیں کہ وہ کسی تدریج کے سمجھنے کے ناقابل ہیں۔

۱۳۷۔ اس خیال سے کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہیے، سیکڑوں محل اور عجیبہ از حقیقت نظریات پیدا ہو گئے ہیں، اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

بھیل گئی ہے۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلوں میں خود اس امر کی نسبت دوسرے پیدا کر دیا ہے کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ وہ جس سے اس کا تصور تو کوئی مانہ ہوگا۔ یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے، درحقیقت ہستی اسکے اور ک سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جو ہر فاعل کی شبیہ یا مثال ہونے کے ابطال کے لیے اس سے زیادہ کسی شے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ اس ان لفظوں کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہو گے کہ اگرچہ کوئی تصور مفکر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہیں ہو سکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانہ ہو سکتا ہے، اور یہ کچھ ضرور نہیں کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اس کے مثل ہو۔

۱۲۸۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات مشابہت نہیں رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز میں مماثل ہو۔ تم ارادہ، فکر اور ادراک تصورات کی قوتوں کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہیں باقی رہ جاتی جس میں کوئی تصور روح کے مانہ ہو سکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہیں جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے۔ یہی چیزیں اور صرف یہی چیزیں اس اصطلاح روح کے مفہوم معنی کا خیرہ میں اسی لیے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتوں کی کسی درجہ تک نمائندگی ہو سکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔

۱۲۹۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہیں ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہیں اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شے پر ہے، جو نہ تصور ہے، نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور ان سے استدلال کرتی ہے اور صاحب ارادہ ہے۔

میں خود کیا ہوں، یعنی وہ چیز جس کو میں لفظ میں سے تعبیر کرتا ہوں، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جو ہر نفس سے مراد ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میں کچھ نہیں ہوں، یا میں صرف ایک تصور ہوں، تو ان قضایا سے زیادہ کوئی شی بدہشتہ معل اور غوثہ ہوگی۔ باقی اگر یہ کہا جاسے کہ یہ محض ایک فظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مداولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہیں، اسلئے کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہے وہ بھی اس کلیہ میں کیوں نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدکات اس امر میں شریک ہیں کہ وہ سراسر غیر فاعل یا منقطع ہیں، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، برخلاف اسکے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے جس کا وجود یہ نہیں ہے کہ اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی سلسلے میں یہی ہے کہ ہم تصور راہ روح کے امتیاز کو قائم رکھیں تاکہ دو بالکل مختلف اور متباہن الامتیت چیزوں میں امتیاس واقع ہو۔ دیکھو بندہ ۲۰

۱۳۰ ایک وسیع مفہوم میں اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر کو روح کا تصور دیا بلکہ ایک درک حاصل ہے، یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہیں، اور ہم اسکی نسبت نقیایا اثباتاً کچھ نہ کہہ سکتے، اسکے علاوہ جس طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسروں کے تصورات کے مشابہ ہیں، دوسروں کے تصورات کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح ہم دوسروں کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہیں جو اس مفہوم میں دوسری ارواح کا تصور یا شبہ کی جاسکتی ہے۔ اور ہماری روح کو دوسروں کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے، جو ہماری حس کردہ حرارت یا ٹیپے پن کو دوسروں کے تصورات حرارت یا ٹیپے پن سے۔

۱۳۱۔ سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے لیکن

۱۔ دوسرے اندیش میں مصنف نے اضافہ کیا۔

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کریں یہ مناسب ہے کہ اس کے سنی کی توضیح کریں
یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبی کے مدعی ہیں ان کا یہ خیال ہے کہ قطعاً ناقابل
تسا ہے، یہاں تک کہ وہ نامحدود اتقویٰ خلاق بھی نہیں بنا کر سکتا جس نے سکو ابتداء ہستی بخشی
ہے، بلکہ منشاء صرف یہ ہے کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فنا نہیں
ممکن ہے۔ البتہ جو لوگ اسکو صرف ایک طرح کا لطیف ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہیں یا حیوانی
روح کے مثل جانتے ہیں، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنایت و فنا کے بھی قائل ہیں، کیونکہ
ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہو سکتی ہے، جسکے لیے یہ ناممکن ہے، کہ
اُس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھ کر کہ یہ خیال مذہب و
اخلاق کے نہ ہر بڑے اثرات کے لیے تیر بہدت تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ
نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بغلیہ ہو گیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہے
لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہوں، اُن کی
حقیقت انفعالی تصورات سے زیادہ نہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے، اور یہ ذہن اُن سے
اس سے زیادہ بیدار و متبائن ہے جتنی تابیکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ روح
نا قابل انقسام، غیر مادی، اور غیر متدہ ہے، اور اسی لیے لازماً ناقابل فنا و بھی ہے۔ اس سے
زائد کوئی شے واضح اور روشن نہیں ہو سکتی کہ حرکات، تغیرات، انحطاط اور فساد، جنکو ہر ساعت
ہم اجسام طبی پر طاری ہوتے دیکھتے ہیں (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر
کرتے ہیں) ان کے لیے ممکن ہی نہیں کہ ایک فاعل، بیضا، غیر مرکب جو ہر پر اثر کر سکیں۔ لہذا
ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کے نہیں فنا ہو سکتی۔ یعنی انسان کی روح فطرۃً ناقابل
فنا یا ابدی ہے۔

۱۳۲۔ اتنا کہنے کے بعد میں خیال کرتا ہوں کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہماری روح

کا علم اس طریقہ میں نہیں ہو سکتا جیسے بے منفصل چیزوں کا تصورات کا ہوتا ہے روح اور تصورات اس قدر دو گیتہ متضاد چیزیں ہیں کہ جب ہم یہ کہیں کہ وہ موجود ہیں، اس کا علم ہوتا ہے دیگر ذالک تو یہ مرز نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ الفاظ کسی ایسی شے پر دلالت کر رہے ہیں، جو دونوں کی ماہیت میں مشترک ہے۔ ان دونوں میں کوئی چیز بھی مشترک یا یکساں نہیں ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتوں میں کسی قسم کی ترمیم یا توسیع سے، روح کو اسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہیں جطرح شلٹ کو جانتے ہیں۔ یہ اتنی مہمل بات ہے جیسے ہم یہ امید کریں، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس پر میں اس لیے بار بار اس قدر زور دیتا ہوں، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہمات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیوں سے متوجہ رکھنے میں نہایت سودمند اور اہم ثابت ہو گا۔ میں خیال کرتا ہوں کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ہر کوئی قائل مستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہکومات کا درک ہوتا ہے مجھ کو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک میں یہ جانتا یا سمجھتا ہوں کہ ان لفظوں سے کیا مراد ہے میں کیا جانتا ہوں۔ بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہوں اگر وہ تصور اور حاک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کریں، تو میں یہ نہ کہوں گا کہ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن صفائی اور صحت کے لیے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہو گا، کہ جو چیزیں باہم بالکل متضاد ہیں ان کے ناموں میں بھی امتیاز قائم رکھا جائے یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علاقوں کے علم کے لیے بھی جن میں خود افعال نفس بھی داخل ہیں، تصور کی جگہ درک کا حفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے۔ لیکن اگر موجودہ زمانہ میں

سے قوسین کی عبارت صفت نے دوسرے اندیش میں بڑھالی ہے۔ دیکھو بندہ اور سپر فٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے کہ لفظ تصور نفوس 'علاقہ' اور انحال سب کے لیے عام ہو گیا ہے تو صورت ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۱۔ اتنا اور اضافہ کر دینا چاہئے ہو گا کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے میں تصورات مجردہ کا کچھ کم حصہ نہیں ہے۔ لوگوں نے خیال کیا کہ ذہن کے افعال اور قوتوں کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل و اثرات سے جدا کیا جاسکتا ہے اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی مبہم اور تاریک اصطلاحات جتنکے مدلولات اور اکابر مجردہ سمجھے جاتے ہیں، الہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو گئی ہیں، اور انکی بدولت علماء میں مبہم عجیب اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہیں۔

۱۴۲۔ لیکن روح کی ماہیت اور اسکے افعال کی نسبت منازعات آفرینی میں کسی شے کا اتنا حصہ نہیں ہے، جتنے ان اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوس سے مستعار لیکر ان پر چپان کر دیے گئے، مثلاً ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے جس میں احساس کی ٹھوک اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے جس طرح مہولی گیند میں ریکٹ کی ضرب سے پھر اسی سے ایسی بے انتہا انحرشیں اور غلطیاں پھوٹ نکلتی ہیں جو اپنے نتائج کے لحاظ سے خلاف کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن مجبوراً بھی شک نہیں، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کریں کہ بعض مقبول عام قصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھیں تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے اور حقیقت کا صاف ستھرا منہوی اور منہوا چہرہ بے نقاب ہو جائے گا۔

۱۳۸- جو کچھ کتابا جکا ہے اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحوں کے وجود کا علم ہم کو صرف اُن کے افعال اور اُن تصورات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو وہ ہمارے اور مٹیہ کرتی ہیں، مگر بہت سے حرکات، تغیرات اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہیں جو ان چیزوں کی تخلیق میں شریک اور متحد العمل ہیں۔ لہذا دوسری روحوں کا مگر جو علم ہے وہ براہ راست نہیں ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے، جنکو میں حیثیت اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارجح کی جانب منسوب کرتا ہوں۔

۱۳۹- اگرچہ بعض ایسی چیزیں ہیں جو ہم کو بس مرکبات میں دلاتی ہیں کہ انکی آفرینش میں انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، با این ہمہ یہ ہر شخص کو کہیے بدیہی ہے کہ وہ چیزیں جنکو مصنوعات فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہیں، وہ نہ انسانی ارادوں کی تسبیح ہیں اور نہ ان کے ماتحت۔ ایسے ماننا پڑتا ہے کہ کوئی اور روح موجود ہے جو انکی علت ہے، کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا صوری تناقض ہے (دیکھو بندہ ۱۲۹) لیکن اگر ہم طبی چیزوں کی باقاعدگی، ترتیب، دیسلس پر غور کریں، اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حریت، انگریز عظمت، حسن اور کمال اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی صناعتی پر خیال کریں، ساتھی ہیں مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھیں۔ بلکہ ان سب کے بڑھ کر لذت و الم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبی میلانات یا احساسات اور اشتیاقات و جذبات ہیں جنکی کبھی کا حقدت نشیں نہیں ہو سکتی ہیں کتابوں کہ اگر ہم ان سب چیزوں پر نظر کریں، درساتھی واحد انسانی، بے انتہا حکیم، مہربان اور کامل وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کریں، تو ہکو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اُسی مذکورہ بالا روح سے ہے جو
مرحلہ کا رہتا ہے، اور جس سے تمام چیزیں موجود ہیں۔

۱۳۷۔ بس اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدا کا علم بھی اُسی طرح قطعی اور براہ راست
طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور زمین یا روح کا علم۔ بلکہ ہم یہاں تک دعویٰ کر سکتے
ہیں کہ آدمیوں کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بیداری طور پر ہکو خدا کے وجود کا ادراک
ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات خدا و زمین اثرات کے بے انتہا زیادہ اور قابل
لحاظ ہیں جو عوامل انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی
ایسی نہیں ہے جو خود انسان کے یا اسکے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی
بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا دُعاں دلاتی ہو جو حقائق فطرت ہے۔
کیونکہ یہ معلوم ہو کہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے ارادہ انسانی کے پاس محض اپنے اعضا سے
جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے
کے ذہن میں کوئی تصور پیدا ہو یا یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے۔ لہذا اتنا ہی
ایک ذات ہے جو اپنے کل قدرت سے تمام چیزوں کو پابند کر کے مختلف روحوں کے مابین
وہ دشتہ قائم رکھتی ہے جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود کا چل کرتی ہیں، لیکن باہم
یہ حقیقی روشنی جو ہر چیز جاگرتی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۳۸۔ ایک نابھہ گروہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہیں سکتے، محض ایک عام فریب دعویٰ

معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکو اُسی طرح دیکھ سکتے جس طرح انسان کو دکھتے ہیں، تو ہم
اسکے آپ ایمان لے لیتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اسکے اوامر کے آگے
سر بھی ہکا دیتے۔ لیکن انہوں دسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ حکومت اپنی آنکھیں کھولنے

کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس نام عالم کے احکام کا کین کو اس سے بہت زیادہ بین
 ۱۔ روشن طور پر دیکھ سکتے ہیں جس طرح اپنے بھجنوں کو دیکھتے ہیں۔ میرا یہ نشانہ نہیں کہ ہم خدا کو بد
 واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہیں (جیسا کہ بعض لوگ مدعی ہیں) یا یہ کہ جسمی چیزوں کو بذات خود
 نہیں دیکھتے، بلکہ ان چیزوں کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی نشا
 کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کیونکہ مجھ کو امتزاج کرنا چاہیے کہ یہ نظریہ میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہے۔ میں
 اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہوں۔ کسی انسانی روح یا ذات کا علم اس سے نہیں ہوتا، کیونکہ یہ کوئی
 تصور نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہیں تو ہم دراصل
 صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہیں جو خود ہمارے ذہن میں
 اس وقت پیدا ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ تصورات متفرق اور متضاد مجموعہ ان کی صورت میں الگ
 الگ نظر آتے ہیں جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود مخلوق روحان
 کا وجود ہے۔ لہذا اس سے صاف ہے کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے جو ہماری طرح زندہ ہو
 حرکت کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور چلتی ہے، تو ہم خود کسی انسان کو نہیں دیکھتے۔ بلکہ صرف
 ایک ایسے خاص مجموعہ تصورات کو جو ہم کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ ہمارا ہی جیہ کوئی اور مبد
 فکر و حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعہ تصورات غائبگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ساتھ اور سی
 طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جہاں ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات
 ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہاں چونکہ ہر وہ چیز جس کو ہم دیکھتے سنتے ہوں کرتے یا کسی
 اور طرح اس سے معلوم کرتے ہیں، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے جس طرح ہمارا

سچے سچے براہِ کامراد ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہِ راست شعور و ادراک نہیں کر سکتے، ہم مادی یا غیبی
 موجودات کو صرف انداز کے اندر دیکھ سکتے ہیں۔

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، ایسے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہیں، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ الہیت کی آیات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

۱۴۹۔ اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ جس میں ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اُس کے لیے خدایا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شے بدیہی نہیں ہو سکتی، جو ہماری اذہان کے لیے اس وجود مانوس ہے، کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گونہ گونہ تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی ہستی ہے، جو ہم کو براہِ ہر آن متاثر کرتے رہتے ہیں، اور جس کے ہم قطعاً اور کلیتہً ماتحت ہیں، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خیرِ بین، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا امتحان جو ذہن سے اس قدر نزدیک ہے، صرف محدودے چند عقول تک محدود رہنا انسان کی خواہش و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہے، کہ وہ باوجود اسے نمایان مظاہر الہیت کے، گھبرانے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گریبا مدنی کی بات نے آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے۔

۱۵۰۔ لیکن تم یہ کہو گے، کہ تو پھر کیا فطری چیزوں کی آفرینش میں خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہیں۔ اور ان سب کو براہِ راست اور کلیتہً خدا ہی کے فعل کی جانب منسوب کر دینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت صرف ان اثرات یا احساسات کا مرتبی سلسلہ مراد ہے، جو خاص خاص بندے ہوتے تو ان کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبق یا مرسوم ہوتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ فطرت اس معنی میں سرے سے کوئی شے نہیں خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت کوئی ایسی ہستی مراد ہے جو خدا، تو ان میں فطرت اور مددِ رکاتِ حسی سب سے ممتاز اور جداگانہ ہے، تو مجھ کو اعتراض کرنا چاہیے کہ یہ نقطہ میرے لیے ایک اہل آواز ہے جس میں کوئی معنی نہیں۔

فطرت کا یہ منہوم قدیم زمانہ کے اُن بے دیتوں کا پھیلا ہوا ایک دہم باطل ہی جو خدا کے نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جانی کے صحیح ادراکات نہیں رکھتے تھے۔ لیکن بہت زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اس دہم میں عیسائی گرفتار ہوں جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہیں جس میں تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یہ قدرت کی جانب منسوب کیے گئے ہیں جن کو یہ بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہیں۔ وہ زمین کی سرحدوں سے بخار اٹھاتا ہے، وہ بیٹھ کے ساتھ کچی کو بھی بناتا ہے اور ہوا کو اپنے خزانوں سے نکالتا ہے (دیکھو یرمیاہ باب ۱۳ آیت) وہ موت کی پرچھائیں کو صبح کر دیتا، اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہے (دیکھو عیسائی باب ۱۳ آیت) وہ زمین کا حال دیکھتا ہے اور وہ اسکو سیہوں سے نرم کرتا ہے۔ وہ اسکی روئیدگی میں برکت بخشا ہے اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشا ہے، چنانچہ چراگا ہین گھون سے طیس ہیں اور نشیب غلے سے ڈھک گئے ہیں (دیکھو زبور باب ۱۰۴) لیکن باوجود اسکے کہ کتاب مقدس کی یہی عام اور ستر زبان ہے، پھر بھی، ہمیں معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیوں بھاگتے ہیں، کہ ہمارے تمام احوال و معاملات میں براہ راست خدا کا ہاتھ ہے۔ اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے ہیں کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کورسے بے حس نائب کو مقرر کر دیا ہے باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کریں) تو ہم میں سے کسی سے بھی دور نہیں ہے۔

۱۵۱۔ مجھ کو معلوم ہے کہ یہ اعتراض کیا جاوے گا کہ قدرتی چیزوں کی پیدائش میں آہن آہستہ تدریجی اور پیچیدہ طریقوں سے مشاہدہ ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ قاور مطلق فعال کا ہاتھ کی براہ راست علت ہے، اسکے علاوہ، خبیث و خطرناک جانوروں کا وجود نامادحتی ولادت میں۔ پھلون کا کچی ہی کی حالت میں مرجانا، صحرائی مقامات میں بارش کا

لے یہ تمام اقتباسات بعینہ اُردو کتاب مقدس سے نقل کر دیے گئے ہیں۔

ہونا انسان کی زندگی کے گونہ گونہ مصائب و آلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزیں اس امر کے کثیر التعداد و زائل ہیں، کہ یہ سارا کارخانہ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ ہی نگرانی میں ہے لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور محقول حد تک بند ۲ سے واضح ہے۔ کیونکہ یہ بالکل عیان ہے کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی میں اور استحکم و منضبط طسرفیقہ کے ساتھ کام کرنے کے لیے مذکورہ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونوں کا ثبوت ملتا ہے۔ اس زبردست مشین فطرت کی پختہ ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور ہستون حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہیں، پھر بھی خود وہ مانتہ جو اس پوری مشین کا محرک ہے، وہ گوشت و خون کے انسانوں کے لیے ناقابل حس ہے (پتھر نے کہا ہے) یقیناً تو ہی وہ خدا ہے جو اپنے کو چھپاتا ہے (دیکھو یسایا باب ۴۵ سیٹ) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مانہ پرستوں اور کاہل الوجودوں کی آنکھوں سے چھپا کر رکھتا ہے جو غور و فکر کی ذرا بھی زحمت نہیں گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لیے کوئی شی اتنی زیادہ روشن نہیں ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق روح کا بے محابا وجود جو سارے نظام ہستی کو ترتیب، تنظیم اور تقویم بخشتا ہے جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہیں اس سے یہ بالکل صاف ہے کہ احوال زندگی میں ہماری ذہنائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لیے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اسکے ذہن کی ساری بلند پروازیوں اور تمام انسانی عقل و تدبیر کسی مقصد کے کام نہ آ سکتی بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتوں اور طاقتوں کا ہونا ہی ناممکن ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۔ لہذا اتنا ہی ایک بات ان تمام جزئی زحمات کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوئی ہیں۔

۱۵۲۔ لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ فطرت کے خودیہ
فتائن و عیب بھی بے سود نہیں ہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت
کا کام دیتے ہیں اور بقیہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں، بالکل اسی طرح
تصویریں سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور سوزھتوں کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے
اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ نطفہ اور جنین کی اصاعت، اور حیوانات و نباتات کی اپنی
پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام
دھرنے، کہیں ہماری اس عبیت کا نتیجہ تو نہیں ہے، جو ناتوان و کفایت شعار انسان کے
طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک
ان چیزوں کے صرف و استعمال میں ایک مستدل اور کفایت شعارانہ انتظام دانشمندی
خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جہد و جہد کے نہیں پیدا کر سکتا۔ لیکن ہرگز نہ وہم کرنا
چاہیے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک و دقیق مشین
کے خلق کرنے میں اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ زحمت یا تکلیف پیش آتی ہے، جتنی ایک
سنگریز کے پیدا کرنے میں۔ کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہیں ہے، کہ ایک
قادر مطلق ذات بلا تفریق ہر شے کو محض ایک گن یا اشارہ مشیت سے پیدا کر سکتی ہے۔
اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزوں کی گونا گونی یا بہتات کو ان کے خالق کی
کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہیے بلکہ ان چیزوں کو اس کی قدرت کی وسعت و
ہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہیے۔

۱۵۳۔ رہا کلفت دالم کی آمیزش کا سول جو ہمیشہ دنیا میں فطرت کے قوانین علم

اور ناقص و محدود دروجوں کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے، تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لیے قطعاً ناگزیر ہے۔ علاوہ برین ہماری تنگ نظری کا بھی تصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن میں لیتے ہیں اور اسکو مطلق شر قرار دے لیتے ہیں، حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لیں کہ چیزوں کے مختلف مقاصد یا ہی علالت اور وابستگیوں کا پوری طرح احاطہ کر لیں، اور یہ کہ کن مواقع پر کن نسبتوں سے ہم لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں، ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا میں ہماری تخلیق کا منشاء کیا ہے۔ تو ہلکواس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزیں بجا خود شر نظر آتی ہیں، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائیں، تو فی نفسہ خیر ہیں۔

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہر فہیدہ آدمی پر یہ واضح ہو جائے گا کہ دنیا میں حاسیان الحاد یا مانوی، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی رست و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہے، حقیقت اور نا فہم نفوس بے شک خدا کے کاموں کا مذاق اڑا سکتے ہیں، کیونکہ وہ ان کی خونی اور نسق کے سمجھنے سے عاری ہیں، یا اسکی زحمت ہی نہیں گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخيال ہیں، ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہیں، وہ حکمت و فضل کی ان الہی نشانیوں کے حق ستائش کو کبھی پوری طرح نہیں ادا کر سکتے، جسکی چمک و عدال فطرت کے ہر ذرہ میں موجود ہے، لیکن ایسی صداقت عالم میں کہاں ہو سکتی ہے کہ جو حق پر ایسی تیز دشنی ڈالے کہ باوجود بے قرہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح اور نظر بھر کر

۱۵۵۔ ایران کا مشہور مانی مراہو جو خیر و شر کی دو متضاد روحانی طاقتیں یا ہستیوں تسلیم کرتا ہے، جسکو نور و ظلمت تعبیر کرتا ہے۔ اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے، اسکو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہیں۔

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی باری کا وہ سوا و اعظم جو شب و روز صرف کا رب یا لذت
اندوزیوں میں پھنس رہتا ہے، اور اپنی چشم بصیرت کو شاوہی کھوسنے کا عادی ہے اگر وہ خود
کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع
کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵۔ آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر
سے ادھمل ہو جانا تعجب انگیز نہیں ہے بلکہ تعجب انگیز و حاصل انسان کی یہ نادانی ہے کہ اُسے
غفلت کے ان پردوں سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہے، اور محکوفات ہے کہ بہت اعلیٰ
قابلیتوں اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک میں بستے ہیں، محض اپنی بے پرواہی اور
خطرناک غفلت شکاری کی بدولت، الحاد میں ڈوب گئے ہیں۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہی نہیں بلکہ صرف
یہ کہ اُنکے پاس اسکے ہونیکا کوئی اطمینان بخش ثبوت نہیں ہے کیونکہ یہ تو محض تاہن ہے کہ کوئی شخص
اُس کا مطلق ہستی کی ہمہ جانی، قدیمیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور متور ہونے کے
بعد اُسکے قوانین کی بے باکانہ ہتک اور بے احترامی پر اڑا رہا ہے۔ لہذا ہر کوان نکات ہمہ پر نہا
جدوجہد سے غور و تامل کرنا چاہیے تاکہ اس بات کا ایک غیر شبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند
عالم کی آنکھیں ہر شے اور ہر شے کو دیکھ رہی ہیں، وہ ہمارے ساتھ ہے اور جہاں ہم جاتے ہیں
ہماری نگرانی کرتا ہے، اور کھانے کے پے روٹی اور پینے کے پے پیرا دیتا ہے۔ اور یہ کہ وہ ہمارے
سویہ و قلب تک کے خیالات کے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سر تا سر اور براہ راست اُس سے
وابستہ ہیں۔ ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا نام فروعیت یہ ہوگا کہ ہمارے قلوب ایک
ایسی پرہیزگاری اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائیں گے، جو نیکو کاری کے لیے قوی ترین
محکم اور رہنما اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے۔

۱۵۶ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ میں سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے
 جسکی ترقی اور تحقیق سیری تمام محنتوں کا اصلی مقصود و حاصل ہے، لہذا جو کچھ میں نے کہا ہے
 اگر اس سے اپنے قارئین کے دل میں خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا
 کر سکوں تو میں اپنی ان ساری جان کا ہیون کو سرتاپا رائیگان اور سب اثر خیال کروں گا، اور
 ان لا حاصل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغہ میں اب یہ بہتر
 ہے کہ انکو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفہ الہی کی نجات بخش صداقتوں پر
 ایمان وادین، جنکا علم اور خیر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے۔
 تمام شد



مصطلحات

| نمبر | انگریزی اصطلاح | اردو اصطلاح | تشریح |
|------|----------------|-------------|---|
| ۱ | Abstract | جُرد | |
| ۲ | Abstraction | تجرید | |
| ۳ | Absolute | مطلق | |
| ۴ | Atom | سالہ | |
| ۵ | A posteriori | کتابی حصولی | اصل میں یہ دونوں منطلق کی اصطلاحیں ہیں، |
| ۶ | A priori | ذہنی حصولی | بہین یا تقرانی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے |
| | | | باقی نفسیات و الہیات میں کہیں حصولی و حصولی |
| | | | مناسب ہوتا ہے، اگر کہیں کتابی و ذہنی |
| ۷ | Attributes | صفات | اعراض یا کیفیات کے مجموعہ میں اس لفظ کا استعمال |
| | | | فعلی ہے اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہیں |
| | | | جو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہیں جیسے مقدار |
| | | | مادہ کی صفت ہر ذاتیات کا لفظ یا وہ نہایت |
| ۸ | Accident | عرض | |
| ۹ | Antipodes | تحت الارض | دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۲۲ فٹ نوٹ |
| ۱۰ | Archtype | اس | نقل یا فنی کا مقابل و متضاد |

| | | | |
|--|-----------------|-----------------------|----|
| | تشیل | Analogy | ۱ |
| | لا بی نہایت | Ad infinitum | ۱۲ |
| | استقامت (روشنی) | Associations | ۱۳ |
| ہر کلمے اس سے خواہ امر اولیاء ہر کلمے کے نزدیک صحت فاصلیت صرف اسی میں ہے۔ | روح قائل | Active mind | ۱۴ |
| | کون | Being | ۱۵ |
| | نکون | Becoming | ۱۶ |
| اس کے مفہوم کا امتیازی ہر کلیت ہے جو نبات کے ادراک کو تعقل نہ کہنا چاہیے۔ | تعقل | Conception | ۱۷ |
| | جہر جمعی | Corporal substance | ۱۸ |
| یہ اکثر ظاہر (مطلق) کے سنی میں مستعمل ہوتا ہے | جہاآت | Corpuscles | ۱۹ |
| | دقوت | Cognition | ۲۰ |
| | تعقل | Causation | ۲۱ |
| | شریک اذیت | Cactanal | ۲۲ |
| یہ دو لغت علی الترتیب خدا و بنا کے مفہوم میں مستعمل ہیں | فساد | Corruption | ۲۳ |
| مادہ کے لیے فساد مادہ اور استمرار مادہ | استمرار | Conservation | ۲۴ |
| | اسمان | Cogitation | ۲۵ |
| دیکھو فٹ فٹ صفحہ ۶۶ کتاب ہذا | قوت مرکز گریز | Centrifugal force | ۲۶ |
| | قوت مرکز جو | Centripetal force | ۲۷ |

| | | | |
|--|-------------|---------------|----|
| مقابل استقرا | استقلا-تیاں | Deduction | ۲۸ |
| وہ استدلال جس کے مقدمات بدیہی ہوں | احتجاج | Demonstration | ۲۹ |
| | برہانی | Demonstrative | ۳۰ |
| | الہی | Divine | ۳۱ |
| فلسفہ میں اسکا استعمال زمان کے لیے مخصوص | مدور | Duration | ۳۲ |
| ہر جگہ کتنا چاہیے کہ اسکی حقیقت میں داخل ہو | | | |
| | تسمیہ | Denomination | ۳۳ |
| | اغلال | Dissolution | ۳۴ |
| وہ نظریہ جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات | غایت | Design | ۳۵ |
| کے تمام اجزاء کو بالادہ وہ کسی نہ کسی آخری شخص | | | |
| و غایت کے لیے خلق کیا ہے، یعنی اجزائے عالم | | | |
| کا باہمی ارتباط و تناسب بہت واقفان پر مبنی | | | |
| نہیں ہے۔ | | | |
| یعنی پھیلاؤ۔ یہ مادہ کا وہ حصہ جسکی بنا پر | امتداد | Extension | ۳۶ |
| وہ فضائی مکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہے۔ | | | |
| | ایجنوہا | Ego | ۳۷ |
| | فعلیت | Efficiency | ۳۸ |
| اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن ہوچکیا است | حقیقت | Entity | ۳۹ |
| و کوائن مراد ہوتے ہیں۔ | | | |

| | | | |
|---|-------------|----------------------------|----|
| | علت فاعلی | <i>Efficient Cause</i> | ۴۰ |
| Accidental qualities کہے | صفات ذاتیہ | <i>Essential qualities</i> | ۴۱ |
| صفات عرضیہ جو داخل ذات نہیں ہوتے | ذاتیات | <i>Essentials</i> | ۴۲ |
| Accidentals عرضیات کا مقابل | | | |
| ہے۔ واحد کے لیے ذاتی و عرضی | | | |
| | شکل | <i>Figure</i> | ۴۳ |
| | صورت | <i>Form</i> | ۴۴ |
| | جبر | <i>Fatalists</i> | ۴۵ |
| | فلسفہ اولیٰ | <i>First Philosophy</i> | ۴۶ |
| | علت غائی | <i>Final Cause</i> | ۴۷ |
| اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاص حالت | کرن مثبت | <i>Fiat</i> | ۴۸ |
| مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے | | | |
| ایک کے اختیار کے لیے تصدیق کے وقت | | | |
| ہوتی ہے۔ خدا کے لیے جب مستقل ہو کر مثبت | | | |
| یا امر کرن کا لفظ موندن ہوتا ہے۔ | | | |
| | ہمت | <i>Heterodoxy</i> | ۴۹ |
| | متجانس | <i>Heterogeneous</i> | ۵۰ |
| | متجانس | <i>Homogeneous</i> | ۵۱ |
| | ہردینی | <i>Heresy</i> | ۵۲ |

| | | |
|-----------|-------------|----|
| جلی، خلقی | Instinctive | ۵۳ |
| ابدیت | Immortality | ۵۴ |
| استقرا | Induction | ۵۵ |
| تصور | Idea | ۵۶ |
| تخیل | Imagination | ۵۷ |
| متجسس | Inquisitive | ۵۸ |
| ۵۹ | | |
| ۶۰ | | |
| ۶۱ | | |
| ۶۲ | | |
| ۶۳ | | |
| ۶۴ | | |
| ۶۵ | | |
| ۶۶ | | |
| ۶۷ | | |
| ۶۸ | | |
| ۶۹ | | |
| ۷۰ | | |
| ۷۱ | | |
| ۷۲ | | |
| ۷۳ | | |
| ۷۴ | | |
| ۷۵ | | |
| ۷۶ | | |
| ۷۷ | | |
| ۷۸ | | |
| ۷۹ | | |
| ۸۰ | | |
| ۸۱ | | |
| ۸۲ | | |
| ۸۳ | | |
| ۸۴ | | |
| ۸۵ | | |
| ۸۶ | | |
| ۸۷ | | |
| ۸۸ | | |
| ۸۹ | | |
| ۹۰ | | |
| ۹۱ | | |
| ۹۲ | | |
| ۹۳ | | |
| ۹۴ | | |
| ۹۵ | | |
| ۹۶ | | |
| ۹۷ | | |
| ۹۸ | | |
| ۹۹ | | |
| ۱۰۰ | | |

جس چیز کا ایک دندہ اس سے علم حاصل ہوگا
 اس کو حافظہ کی مدد سے یاد رکھنا اس
 ذہن کے سامنے مستحضر کرنا، یہی تصور ہے لیکن
 برکلی نے اس کو وسیع ترین معنی میں استعمال
 کیا ہے جس میں حسی و ذہنی احصاری و تحضری
 تمام اور اکالت داخل ہیں۔ یہ لفظ تاریخ فلسفہ میں
 قلاطون سے سیکر آج تک نہایت مختلف و
 متباہ معنی میں مشتمل ہوا ہے۔

وہ حسی اور اکالت (دنگ مزہ سردی) درگمی
 وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم و غصہ، نفرت وغیرہ)
 جن کا براہ راست آلات جن سے اور اکالت
 ہو یا بالذات نفس پر طاری ہوں۔

یہ جسم یا مادہ کا ایک خاصہ خیال کیا جاتا ہے جسکی
 بنا پر مادہ کے ایک سے زیادہ قوت یا اجزا
 ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان میں نہیں ہو سکتے

| | | |
|---|---------------|----|
| عظیم انداغل | Impenetrable | ۶۳ |
| زندہ | Impiety | ۶۴ |
| عظیم حرکت | Inert | ۶۵ |
| انقسام کے خلاف کسی شے کا اختصاری اور ک | Image | ۶۶ |
| التماس | Illusion | ۶۷ |
| بالذات | Immediate | ۶۸ |
| نامتناہی | Infinite | ۶۹ |
| نامحدود | Indefinite | ۷۰ |
| عظیم الفساد | Incorruptible | ۷۱ |
| استنتاج | Inference | ۷۲ |
| عظیم التیفر | Inimutable | ۷۳ |
| کنا چاہیے کہ خدا ہی (تھیالوجی کی اصطلاح ہی خدا کی ذات و صفات کے لیے استعمال ہوتی ہے یہ اصل میں یا ضی کی اصطلاح ہے۔ وہ کمیت مراد ہوتی ہے جو ہر محدود و تنہا ہی کمیت کا کم ہے یہ لفظ بھی ایڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفہیم میں مشتمل ہے بیان تشریح کی گنجائش زیادہ ہو الی شئون باطوار العلوم اس سے کسی شے کی موجودیت کے وہ احوال و عوارض مراد ہوتے ہیں جو بہتے رہتے ہیں۔ قریب قریب عراض کے ہم معنی ہی۔ لیکن | Infinitesimal | ۷۴ |
| ذہن | Mind | ۷۵ |
| حوال شئون باطوار العلوم اس سے کسی شے کی موجودیت کے وہ احوال و عوارض مراد ہوتے ہیں جو بہتے رہتے ہیں۔ قریب قریب عراض کے ہم معنی ہی۔ لیکن | Modus | |

صفات (Attributes) یا ذاتیات

سے بالکل متباہن کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے۔

مقدار بہد Magnitude ۷۷

میکانگی۔ آبی Mechanical ۷۸

فلسفہ میں کالیت سے بالعموم وہ نظریہ مراد ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی مادی علت فانی نہیں ہے۔ بلکہ تمام کائنات حرکت مادہ کے معمولی قوانین کے ماتحت ہے (دیکھو صفحہ ۷۷ فٹ نوٹ کتاب ہذا)

قلقل Minimum ۷۹

اکثر اکثر Maximum ۸۰

جوہر فرد مکشرد Molecule ۸۱

کسرہ سالہ (ایم) کی طرح ہفت تیزی نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصغر و صغیر جز ہے کہ اگر اسے اسکو ٹورا یا تحلیل کیا جائے تو عنصری سالمات پیدا ہو جائیں گے مثلاً پانی کے ایک کسرہ کو تحلیل کرو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئیں گے۔

دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۸۲ Manichaeism

منفی Negative ۸۳

| | | | |
|----|---------------------------------|---------------|---|
| ۸۴ | <i>Notion</i> | درک یا نقل | ایسی شے کا علم جسکی ذہن میں کوئی مشبیہ یا تثال نہ قائم ہو سکے۔ مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن چربھی ایک طرح کا اور حاصل ہر دیکھو معقمہ، فٹ نوٹ |
| ۸۵ | <i>Necessity</i> | دوبہ ضرورت | تقابل بخت و اتفاق |
| ۸۶ | <i>Natural philosophy</i> | فلسفہ طبیعی | |
| ۸۷ | <i>Natural bodies</i> | اجسام طبیعی | |
| ۸۸ | <i>Natural inclinations</i> | یقلانات طبیعی | |
| ۸۹ | <i>Noumena</i> | ذوات۔ اعیان | تمام حواریں جیسے قطع نظر کر کے کسی چیز کی نفس ماہیت یا ذوات کما ہی کے بے ذوات یا عین کے سوا کوئی سوز و دل تر لفظ نہیں ملت ہو سکتا ہے۔ |
| ۹۰ | <i>Objective</i> | خارجی | |
| ۹۱ | <i>Outness</i> | خارجیت | |
| ۹۲ | <i>Opacation</i> | سبب باعث | ٹھنڈے پانی کو گرم کر کے اس میں ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک محاس پیدا ہوگا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھایا جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی فواید کیفیت ہے لیکن تلاش کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ نہیں ہر وقت |

پانی میں یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس کے
مقابل میں خدا نفس میں بھی ایک تغیر پیدا
کر دیتا ہے یعنی احساس حرارت کی حقیقی
علت خدا ہے پانی پانی کا یہ تغیر خدا کے
فعل کے لیے محض ایک باعث پر جاتا ہے
اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل میں خدا
نفس یا روح میں ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے
یا یوں سمجھو کہ مادی تغیر خدا کے فعل کے لیے
محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس
اصطلاح کے لیے ہم کو باعث یا سبب
غیر لازم سے بہتر کوئی نقطہ نہیں ملتا دیکھو
صفحہ ۷۴ (فٹ نوٹ) اشعار کا بھی
مذہب اسی کے قریب قریب ہے۔

| | | |
|---------------------------------|--------------|----|
| عالم انیسویں صدی | Omniscience | ۹۳ |
| ہمہ جانی | Omnipresence | ۹۴ |
| ہمہ توانی قدرت مطلقہ | Omnipotency | ۹۵ |
| جزئی | Particular | ۹۶ |
| تفصل کا مقابل یعنی احساس جزئیات | Perception | ۹۷ |
| خاصہ | Property | ۹۸ |

| | | |
|--|---------------------|-----|
| ذرات مادی | Particles of matter | ۹۹ |
| ایجابی | Positive | ۱۰۰ |
| سبب مادی-ہول | Principles | ۱۰۱ |
| حوادث و مظاہر | Phenomena | ۱۰۲ |
| یہ اصطلاح ذرات و اعیان کے مقابل مفہوم کے لیے متسل ہے۔ | | |
| مقدم | Premise | ۱۰۳ |
| منطق کی اصطلاح | | |
| جیز | Place | ۱۰۴ |
| کے لیے مکان | | |
| متضاد-استعداد | Paradoxes | ۱۰۵ |
| عام خیال کے خلاف کوئی بات۔ | | |
| احضار | Presentation | ۱۰۶ |
| قریباً ارتسام، Impressions کا ہم معنی ہے جسکی تشریح اور پرکھ چکی ہے۔ | | |
| کیفیت | Quality | ۱۰۷ |
| کیت | Quantity | ۱۰۸ |
| عینیت-بہویت | Quiddity | ۱۰۹ |
| مدعی اصطلاح ہر ذرات یا ماہریت تفسیر کی | | |
| حقیقت | Reality | ۱۱۰ |
| استحضار | Representation | ۱۱۱ |
| استحضار زیادہ مناسب ہے جسکی مراد ہمارا دین طبع کی تائید ہو گیا ہے کہیں کہیں اس سے استنباط کر دیا ہے اور کہیں کسی اور شرح سے مطلب ادا کر دیا ہے اور استحضار کے خلاف اس کا منہ نہیں کھلیا ہے | | |
| یاد دہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے اعادہ ہے | | |

| | | | |
|--|---------------|-------------|-----|
| دسج زین انوم میں اس سے نہیں کی وہ وقت مراد ہوتی ہے جسکا کام متناظر و متنازع ہی اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کیجاتی ہے | حق | Reason | ۱۱۲ |
| | اضافی اعتباری | Relative | ۱۱۳ |
| خوابی یا ماحولی تاثیر کے جواب میں عضوی بسم (جاندار) میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ رد عمل ہے۔ مثلاً چھوٹی موٹی کا درخت چھوٹے سے پرودہ ہو جاتا ہے چھوٹا شخص تاثیر ہے اور اسکی مزدگار رد عمل ہے | رد عمل | Reaction | ۱۱۴ |
| مادہ کا ایک خاصہ ہے۔ نیز اس احساس کہ بھی کہتے ہیں، جو کسی عضوی حرکت کی روک یا دانت سے پیدا ہوتا ہے۔ | مزاہمت | Resistance | ۱۱۵ |
| | ارتباط شکنی | Scepticism | ۱۱۶ |
| | نفس | Soul | ۱۱۷ |
| | روح | Spirit | ۱۱۸ |
| | بسط و تنگ | Simple | ۱۱۹ |
| ترب قریب جلی کا ہم مفہوم ہے۔ | غیر طراری | Spontaneous | ۱۲۰ |
| | میں۔ یعنی | Subservient | ۱۲۱ |

| | | | |
|--|-------------|-------------------------|-----|
| دو نون سے مراد وہ نامعلوم دنا محسوس شے ہے جس کے ساتھ محسوس معلوم اعراض و صفات قائم خیال کیے جاتے ہیں مثلاً جس کے ساتھ استدلال و غیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر مادی ہے اور جس کے ساتھ ارادہ شعور وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر روحی ہے۔ دیکھو صفحہ ۷۶ | جوہر محل | Substance Substratum | ۱۲۲ |
| دیکھو نوٹ صفحہ ۱۰۱ | صفات ثانوی | Secondary qualities | ۱۲۳ |
| | ذہنی | Subjective | ۱۲۳ |
| | درسیت | Scholasticism | ۱۲۵ |
| | حکمت نظری | Speculative Sciences | ۱۲۶ |
| ما بعد الطبیعات یا الہیات | علم عالی | Sublimo LEARNING | |
| برکے کر پڑھنے وقت بہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ کسی شے اور اس کی علامت میں علت و معلول کا سا کوئی لازمی علاقہ نہیں ہوتا (دیکھو نوٹ صفحہ ۱۰۱) | علامہ | Signo | ۱۲۶ |
| یہ مادہ کا وہی خلاصہ ہے جس کو ادریدم | صلابت | Solidity | ۱۲۸ |
| تداخل یا عدم تداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ | | | |

| | | |
|--|----------------------|---------------|
| نظام موجودات | System of beings | ۱۲۹ |
| ہویت | Sameness | ۱۳۰ |
| نظریہ رویت | Theory of vision | ۱۳۱ |
| زمان | Time | ۱۳۲ |
| ما فوقی | Transcendental | ۱۳۳ |
| اس سے بالعموم وہ فوق العقل والاوارک اشیا مراد ہوتی ہیں جو تجربہ اور شاہدہ کے دسترس سے باہر ہیں۔ | | |
| دیکھوٹ نوٹ صفحہ ۱۱۴ | Transubstantiation | ۱۳۴ |
| یعنی طول عرض اور عمق | Three Dimensions | ۱۳۵ |
| عقل (REASON) دہم میں فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہے جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہے اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبدع ہے۔ | فہم | Understanding |
| یعنی مادہ | Unthinking Substance | ۱۳۶ |
| روح کی صفت ہے۔ | Unextended | ۱۳۸ |
| اسکو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہیے، اسکا اس کا مقابل فقط ذہلیت (Vice) ہے | Unextended | ۱۳۸ |
| خاکیلے یہی لفظ عقل سے تو اسکا ترجمہ ہکت سنا ہوتا ہے | Unextended | ۱۳۹ |
| حکمت | Wisdom | ۱۴۰ |

برکے اور اُسکا فلسفہ

مولفہ

Nazreia Collection

پروفیسر عبدالباری

اس مجموعہ میں برکے کی سوانح، اسکی تصنیفات کا ذکر اور اس کے
فلسفہ پر بحث تبصرہ ہی، تصنیفات کے ذیل میں جدید نظریہ رویت
کا زیادہ تفصیل سے ذکر ہے جو فلسفہ مبادی کی ایک کڑی ہے اور جس میں
برکے نے یہ ثابت کیا ہے کہ دوری یا فاصلہ آنکھوں سے نہیں دکھائی
دیتا۔ اسکے علاوہ خود مبادی علم انسانی کے مرکزی مطالبے بھی
ممکن حتاک سہل الفہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ جو لوگ فلسفہ
کے متعلم (اسٹوڈنٹ) نہیں ہیں وہ بھی انکار مادہ کے دچپ نظریہ سے
واقفیت حاصل کر سکیں۔ مبادی علم انسانی کو بھی طرح سمجھنے کیلئے
پہلے اس کتاب کا پڑھ لینا مناسب ہے، قیمت پیر مجلد

